

Einführung: Fragestellung, Problemkreis, Strategien

Es geschieht nicht selten in der Geschichte der Philosophie, dass man einen einst zu bestimmten Zwecken eingeführten Begriff später als etwas Gegebenes betrachtet. Man beginnt an den Begriff in diesem Sinne zu glauben. Jahrhundertlang setzen feinste Köpfe viel Mühe und Scharfsinn ein, um ihn zu klären bzw. möglichst eindeutig zu definieren, und verwickeln sich dabei in unendliche Diskussionen, wie man ihn besser verstehen und anwenden soll. Doch je zahlreicher die Versuche sind, den Begriff festzulegen, desto weniger scheint das Ende der Diskussion in Sicht zu sein. Es wächst der Verdacht, dass es sich um ein Überbleibsel alten Denkens handelt, folglich sollte es möglich sein, gänzlich ohne ihn auszukommen.

Dies könnte eine kurze Geschichte des Substanzbegriffs sein, ebenso die der Vernunft. Die Geschichte des Machtbegriffes verläuft ähnlich, bekommt jedoch immer neue Wendungen. Nachdem Aristoteles *energeia* und *dynamis* unterschieden hat, die man ins Latein als *actus* und *potentia* übertrug, erlebt der Machtbegriff eine bemerkenswerte Karriere. Von den Diskussionen im Mittelalter – zum Verhältnis von Macht und Recht, zur Unterscheidung von *potentia* und *potestas* sowie von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* – über die neuzeitliche Deutung der Erkenntnis als Macht, Erhöhung der Macht zu *arce* bei Spinoza und ihre Pluralisierung und Deontologisierung bei Nietzsche führt der Weg in die Postmoderne, die zwar die Macht unter Verdacht stellt, Kernbegriff der Metaphysik zu sein, nichtsdestotrotz ohne ihn nicht auskommen kann, mehr noch, ihn überaus erweitert, wie der Fall Foucault deutlich demonstriert. Das Machtdenken scheint, um berühmte Worte aus der *Geburt der Tragödie* umzuphrasieren, gleichsam der Kahn zu sein, auf dem sich die schiffbrüchige Metaphysik samt allen ihren Kindern (solchen Begriffen wie Wille und Freiheit) rettete.¹ Damit steht die Macht in einer ähnlichen Rangordnung zur Philosophie der Postmoderne wie

¹ Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie*, 14, KSA, Bd. 1, S. 93. Nietzsches Schriften werden nach der folgenden Ausgabe zitiert: Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche*

mehrere Jahrhunderte hindurch der Substanzbegriff zur Metaphysik oder der Vernunftbegriff zur Philosophie der Aufklärung stand: als ihre Hauptkonzeption, die selbst dunkel bleibt.

Dabei fehlt es keineswegs an Versuchen, den Machtbegriff im Allgemeinen zu klären oder seine Bedeutung für eine konkrete Disziplin herauszuarbeiten. Die Verständigung über die Macht scheint ebenso unverzichtbar zu sein wie eine Theorie der Macht dringend nötig. Umso erstaunlicher ist es, dass ein Konsens kaum gelingt, und das trotz erheblicher Bemühungen nicht nur vonseiten der Philosophen, sondern auch der Politikwissenschaftler, Soziologen, Historiker und Theologen.² Immer noch aktuell klingt die vielzitierte Aussage Luhmanns:

»Die Macht der Macht scheint im wesentlichen auf dem Umstand zu beruhen, daß man nicht genau weiß, um was es sich eigentlich handele.«³

Diese Worte können allerdings anders als eine ironische Diagnose des philosophischen Unvermögens verstanden werden. Vielmehr würde ich hier auf die kaum vermeidbare Verdoppelung aufmerksam machen: Die Macht wird einerseits als Phänomen, andererseits aber als Wesen dieses Phänomens begriffen, das als solches, als »Macht der Macht«, verborgen

Werke: *Kritische Studienausgabe* (KSA), in 15 Bdn., hg. von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, Berlin, New York, München: de Gruyter, 1980.

² Vgl. die in der letzten Zeit erschienenen Monographien und Sammelbände, um nur einige aus dem deutschsprachigen Raum zu nennen: Chucholowski, Alexander u. Müller, Eva (Hg.): *Macht*, Seelze: Friedrich, 2021 (Ethik & Unterricht, 4); Schwerdtfeger, Helmut, Zorn, Sabine u. Gössling, Matthias (Hg.): *Macht: 90 Jahre Evangelische Michaelsbruderschaft*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021; Roth, Phillip H. (Hg.): *Macht. Aktuelle Perspektiven aus Philosophie und Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M., New York: Campus, 2016; Hastedt, Heiner (Hg.): *Macht und Reflexion*, Hamburg: Meiner, 2016, (Deutsches Jahrbuch Philosophie, 6); Brodacz, André und Hammer, Stefanie (Hg.): *Variationen der Macht*, Baden-Baden: Nomos, 2013; Imbusch, Peter (Hg.): *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*, Wiesbaden, 2. Aufl., 2012; Krause, Ralf und Rölli, Marc (Hg.), *Macht: Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*, Bielefeld: Transcript, 2008; Gostmann, Peter und Peter-Ulrich Merz-Benz (Hg.), *Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwiss., 2007; Han, Byung-Chul: *Was ist Macht?*, Stuttgart: Reclam, 2005; Zenkert, Georg: *Die Konstitution der Macht. Kompetenz, Ordnung und Integration in der politischen Verfassung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004; Breuninger, Renate (Hg.): *Macht und Gewalt*, Ulm: Univ. Ulm, 2001 (Bausteine zur Philosophie, 17); Müller, Max: *Macht und Gewalt, Prolegomena einer politischen Philosophie*, Freiburg: Alber, 1999; Röttgers, Kurt: *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg, München: Alber, 1990.

³ Luhmann, Niklas: *Klassische Theorien der Macht. Kritik ihrer Prämissen*, in: *Zeitschrift für Politik*, 16/2 (1969), S. 149.

bleibt. Das bedeutet vor allem, dass man bei jeder Machtanalyse fast unvermeidlich eine gewisse Vorentscheidung trifft, was als Wesen der Macht gelten soll, um dann die »Erscheinungsformen« der Macht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen bzw. ihre wesentliche Zusammengehörigkeit zu demonstrieren.⁴ Ein solches Verfahren ist nicht bloß zirkulär, es ist darüber hinaus noch willkürlich. Denn wie Luhmann an einer anderen Stelle mit Recht bemerkt: Man sollte sich zuerst darauf einigen, was als »Wesen des Wesens« gelten soll bzw. wieweit etwas Erscheinungen erklären können müsse, »um als deren ›Wesen‹ gelten zu können«.⁵ Dass ein solches Prozedere ins Unendliche läuft bzw. ein *regressus ad infinitum* impliziert, bedeutet, dass wir uns hier auf einem falschen Weg befinden.

Machttheorien und die Aufgabe einer Philosophie der Macht

Aus der Perspektive dieser Schwierigkeiten ist wenig verwunderlich, dass man als Machttheoretiker einen, wenn auch nur provisorischen, Standpunkt sucht, von dem aus eine Machttheorie bzw. Machtanalytik entwickelt werden könnte. Als solcher Ausgangspunkt fungiert seit hundert Jahren die klassisch gewordene Machtdefinition Max Webers. Es gibt kaum eine Untersuchung zum Thema, die sich der weberschen Definition nicht bedienen würde, laut der (wir wollen diese Tradition fortsetzen) unter Macht »jede Chance« zu verstehen ist, »innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht«.⁶ Zwar ist es extrem selten, dass man diese Definition befriedigend findet, doch scheint sie hilfreich zu sein, weil man sie kritisieren und die eigene Position von ihr abgrenzen kann. Sie könnte als ein gewisser »Nullpunkt« einer Machttheorie betrachtet werden,⁷ von dem aus die Schwierigkeiten der Machtdefinition besprochen werden können. Ferner: Sie scheint

⁴ Vgl. etwa Han: *Was ist Macht?*, S. 7. Auch Han verwendet den Ausdruck »Macht der Macht«, scheint jedoch die paradoxe Verdoppelung nicht zu bemerken (S. 18).

⁵ Luhmann, Niklas: *Macht im System*, Berlin: Suhrkamp, 2013, 133 f. Die Bemerkung bezieht sich auf die Debatte um die Macht als Wesen des Politischen.

⁶ Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), Tübingen: Mohr, 1972, S. 28.

⁷ Selbst einen »naiven ›Nullpunkt‹« (vgl. Zapf, Holger: *Macht nach dem Mai* ›68, in: Brodacz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 133).

unserem Alltagsverständnis zu entsprechen, wie das Wort ›Macht‹ gewöhnlich verwendet wird, und weist gleichzeitig auf gravierende Mehrdeutigkeiten dieser Verwendung hin. Man könnte z. B. fragen: Was heißt hier eine Chance? Was wird unter dem Willen gemeint? Steht dieser vor jeder Entscheidung etwa fest?⁸ Wie zeigt sich Widerstreben dem anderen Willen gegenüber? Was bedeutet sich durchzusetzen? Nicht nur öffnen sich hier große Spielräume für Interpretationen, so dass der Begriff der Macht »amorph« wird, wie Weber selbst es an der gleichen Stelle betonte.⁹ Seine Definition weist darüber hinaus auf die Prämissen, die als klassische Annahmen der Metaphysik gelten – (1) Voraussetzung der Kausalität,¹⁰ (2) Voraussetzung der Willensfreiheit, die durch einen anderen, ebenso freien Willen beschränkt oder vernichtet werden kann, (3) Voraussetzung der Potentialität, d. h. der Möglichkeiten, die ebenso wie der Wille bereits vor dem Geschehen feststehen, die dank ihm aktualisiert bzw. wirklich werden können. Im Gegensatz zu Weber lehnen die meisten Machttheoretiker heute das essentialistische und kausalistische Denken ab. Ebenso wird die Anknüpfung der Macht an Akteure zum größten Teil als überholt angesehen.¹¹

Bemerkenswerterweise hat Weber zwar das Streben nach Macht für das Wesen der Politik gehalten, jedoch den Machtbegriff für eine konkrete Analyse unbrauchbar gefunden und ihn mit einem aus seiner Sicht weniger mehrdeutigen Begriff der Herrschaft ersetzt. Damit hat er noch einen weiteren methodologischen Pfad gelegt, der bis heute genutzt wird: Um den Machtbegriff zu klären, müsste man ihn von anderen, verwandten Begriffen abgrenzen – Kraft, Gewalt, Autorität, Einfluss, Herrschaft. Solche Abgrenzungen sind seitdem zu einem unerlässlichen Bestandteil der Machttheorien geworden. Sie erweisen sich teilweise als produktiv, wie das Beispiel Hannah Arendts zeigt, die die Macht

⁸ Vgl. eine schlichte, jedoch ebenso klassisch gewordene Auslegung »A has power over B to the extent that he can get B to do something that B would not otherwise do.« (Dahl, Robert A.: *The Concept of Power*, in: *Behavioural Science*, 2 (1957), S. 201).

⁹ Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 28.

¹⁰ Vgl. bei Hobbes: »Power and Cause are the same thing« (Hobbes, Thomas: *English Works*, in 11 vol., ed. by William Molesworth, London: Bohn, 1839, Bd. 10, p. 127).

¹¹ Zur Beschreibung dieser Tendenzen s. z. B. Straßheim, Holger: *Macht aus relationaler Perspektive*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 75–94. Zur Frage nach den Akteuren der Macht im Anschluss an Foucault s. Flügel-Martinsen, Oliver: *Subjektivierung: Zwischen Unterwerfung und Handlungsmacht*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 97–111.

dadurch definierte, dass sie sie der Gewalt entgegensetzte.¹² Dennoch ist auch in einem solchen Verfahren eine gewisse Zirkularität nicht zu übersehen: Man setzt schon als Wesen der Macht etwas voraus, um sie dann von einem wesentlich anderen Phänomen, z. B. dem der Gewalt, abzugrenzen.

Die beschriebenen Schwierigkeiten sind zwar kein ausschließlicher Charakterzug des Machtbegriffs und können auch bei anderen philosophischen Grundbegriffen festgestellt werden. Aber in Machttheorien sind sie nicht nur besonders gravierend, sondern stellen diese grundsätzlich in Frage, indem die Willkürlichkeit der Definitionen und Abgrenzungen augenfällig wird. Auch nach hunderten Versuchen muss man nun feststellen: Macht lässt sich nicht überzeugend definieren. Oder positiv ausgedrückt: Eine jede Definition deckt nicht so sehr den Machtbegriff auf, vielmehr Vorentscheidungen, Strategien und Zwecke, die eine jeweilige Machttheorie verfolgt. Und es ist, denke ich, an der Zeit die Frage zu stellen: Was ist das Besondere dieses Begriffs? Warum lässt er sich nicht greifen, wenn man auf ihn auch nicht verzichten kann?

Die Phänomene, die man unter den Begriff ›Macht‹ subsumieren möchte, sind nicht nur äußerst heterogen, so dass das Gemeinsame – das, was man als das Wesen verstehen könnte, – zweifelhaft bleibt. Das Phänomenale scheint hier vom Wesen nicht unterscheidbar zu sein. Schon Hobbes, den man zu einem der frühesten Theoretiker der Macht zählt, hat bemerkt: »Reputation of power, is power.«¹³ Das könnte so verstanden werden, dass der Schein der Macht bereits Macht ist, bzw. dass es nicht viel Sinn macht, nach ihrem Wesen zu fragen. Modern gesprochen: Es handelt sich bei der Macht um ein Phänomen der Machtzuschreibung bzw. der Machtbeobachtung.

Nun heißt es noch lange nicht, dass man statt einer Machttheorie eine »Theorie der Beobachtung von Macht« braucht.¹⁴ Das würde nämlich zu denselben Schwierigkeiten führen, mit denen Machttheorien bisher konfrontierten: Was soll als Machtbeobachtung gelten und was als Beobachtung der Gewalt, der Herrschaft usw.? Wie bei der Frage nach dem Wesen scheint auch dieser Weg unvermeidlich zur Typisierung und Klassifizierung der Macht, zur Ausdifferenzierung der »Grundformen«

¹² Vgl. Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt* (1970), München, Zürich: Piper, 2009. Auf Arendts Konzeption komme ich gleich zurück.

¹³ Hobbes, Thomas: *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, Cambridge: Univ. Press, 1996, S. 62.

¹⁴ Vgl. Herold, Maik: *Die Macht der Machtbeobachtung*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 254.

der Macht zu führen, wie es in den Sozialwissenschaften geläufig ist.¹⁵ Hier möchte ich die Nützlichkeit solcher Typisierungen für eine konkrete Gesellschaftsanalyse nicht bestreiten. Kann jedoch die Macht über diese praktische Anwendbarkeit in sozialwissenschaftlichen Machttheorien hinaus auch ein philosophisch sinnvoller Begriff sein? Wäre auch eine Philosophie der Macht denkbar, die die Gültigkeit der Machttheorien am Prüfstein der philosophischen Analyse abwägen und diese fundieren könnte? Dafür sollte die Frage anders gestellt werden. Nicht: Was ist Macht wirklich? Sondern: Warum brauchen wir den Machtbegriff? Welche Probleme lassen sich mit seiner Hilfe lösen? Die Philosophie der Macht, die sich einer solchen Fragestellung verpflichtet, handelt nicht ausschließlich von Macht, sondern hat mit einer gewissen Problemlage zu tun, für deren Klärung der Machtbegriff unerlässlich ist. Aber bevor ich erläutere, wie ich eine solche Problemlage verstehe, möchte ich einige Worte dazu sagen, was auf diesem Gebiet bereits geschehen ist.

Wie man über die Machttheorien philosophisch sinnvoll reden kann, hat Martin Saar gezeigt, indem er zwei Linien des Machtdenkens in der abendländischen Philosophie nachverfolgte: die handlungstheoretische und die ontologische.¹⁶ Paradigmatisch stehen für die erste die Namen von Hobbes und Weber, für die zweite die von Spinoza und Arendt. Kurz zusammengefasst, impliziert das handlungstheoretische Machtverständnis, dass man die Macht von dem Einzelnen her denkt – als eine Art Besitz und zugleich als ein Instrument, um etwas anderes zu erlangen, und zwar im Konflikt mit anderen Menschen.¹⁷ Diese Vorstellung entspricht auch heute dem alltäglichen Machtbegriff. Die ontologische Deutung ist dagegen weniger verbreitet, philosophisch jedoch sehr anschlussreich. Hier wird die Macht als Vermögen verstanden, das dem Seienden als solchem zukommt – kein Eigentum, vielmehr die Fähigkeit, tätig zu sein und zu wirken.

¹⁵ Vgl. z. B. die Unterscheidung der Grundformen der Macht bei Popitz – als Verletzungsmacht, als instrumentelle, autoritative und datensetzende Macht (Popitz, Heinrich: *Phänomene der Macht*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1992). Im Anschluss an Popitz s. auch Anter, Andreas: *Anthropologische Grundlagen der Machttheorie*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 149–162; Anter, Andreas: *Theorien der Macht zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2012, S. 17.

¹⁶ Vgl. Saar, Martin: *Macht und Kritik*, in: Rainer Forst, Martin Hartmann, Rachel Jaeggi, Martin Saar (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2009, S. 567–587.

¹⁷ Vgl. die Definition Hobbes', laut der die Macht sei »present means, to obtain some future apparent Good« (Hobbes: *Leviathan*, S. 62).

Die letztere Machtauffassung hat zwei wichtige Konsequenzen. Zum einen ist die Macht nicht mehr nach dem Muster eines Besitzes zu denken, der sich selbst gleich bleibt und nur umverteilt werden kann. Dementsprechend manifestiert sich die Macht des Seienden, zum anderen, nicht unbedingt im Konflikt mit den anderen Seienden. Macht als Wirkungsvermögen ist kein knappes Gut, um das man kämpfen muss, sondern sie profitiert von Kooperationen und kann dank ihnen wachsen. Sie ist freilich damit keine ausschließliche Eigenschaft des Menschen, keine anthropologische Konstante, wie es oft, besonders in der Anthropologie, verstanden wurde.¹⁸ Nichtsdestotrotz hat der ontologische Machtbegriff erhebliche Konsequenzen für die politische Theorie. Denn nun wird auch der Staat nicht mehr, wie bei Hobbes, als Stillstand eines permanenten Konflikts der gegeneinander kämpfenden Individuen verstanden, die ihre Macht um des Friedens willen an den Souverän abgeben. Vielmehr ist der Staat als Konglomerat von zahlreichen Mächten, als *multitudinis potentia* (Macht der Menge) zu deuten. Denn die Macht in der ontologischen Deutung kann von keinem Seienden an ein anderes Seiende abgeben werden, sie kann nur kanalisiert, blockiert oder zur Steigerung gebracht werden, indem ein Seiendes sich mit einem anderen Seienden zusammenschließt.

Man merke hier, wodurch die gerade beschriebene Unterscheidung sich von den anderen Typisierungen der Macht abhebt. Man versucht nicht zu definieren, was Macht ist, sondern nur zu klären, was ein jeweiliger Machtbegriff leistet bzw. was für Optionen sich hier öffnen, z. B. für die Kritik der Gesellschaft, die nicht ausschließlich, wie in der Frankfurter Schule, eine bloß negative Kritik der Herrschaftsverhältnisse sein muss. Wenn die webersche Macht des Sich-Durchsetzens und des Unterwerfens zur Macht als Vermögen und Ermächtigung wird, die Spielräume schaffen und Möglichkeiten eröffnen können, dann ist eine schlichte Konfrontation mit ihr weder möglich noch sinnvoll. Denn sie ist nicht mehr repressiv, sondern konstitutiv und kreativ, sie ermöglicht u. a.

¹⁸ Vgl. Gehlen, Arnold: *Soziologie der Macht*, in: Beckerath, Erwin von, Brinkmann, Carl und Bente, Hermann (Hg.): *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Göttingen: Fischer, Stuttgart: Mohr Siebeck, Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Bd. 7, 1961, S. 78. Als Ausgangsthese zur Begründung der politischen Anthropologie: Plessner, Helmuth: *Macht und menschliche Natur* (1931), Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2015 (ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5), S. 261. Dabei wird der Machtbegriff selbst wenig diskutiert und als selbstverständlich den Überlegungen vorausgeschickt. Vgl. dagegen Popitz' Plädoyer für theoretische Fundierung und Klärung des Machtkonzepts, ebenso im Sinne einer konstanten Komponente der menschlichen Beziehungen: Popitz: *Phänomene der Macht*, S. 21.

die Kritik selbst.¹⁹ Nun kann man mit Arendt die erstere, die repressive Macht, als Gewalt und die letztere, die konstitutive, als eigentliche Macht bezeichnen. Darum geht es jedoch nicht. Es geht vielmehr darum, zu verstehen, wozu so ein Machtbegriff verwendet werden kann bzw. was für Möglichkeiten er für eine Staatstheorie oder z. B., wie wir später sehen werden, für die Ideologiekritik eröffnet.

Es wird keine Übertreibung sein, zu sagen, dass alle modernen Machttheorien sich mit diesen zwei Optionen der Macht konfrontiert sehen – die repressive und die konstitutive Macht. Man bleibt jedoch nicht bei der Feststellung, dass dieser Gegensatz im Sinne zweier alternativer Sichtweisen zu betrachten ist, die jeweils gewissen Zwecken dienen. Vielmehr ist man geneigt, eine der anderen als eine richtige einer falschen vorzuziehen bzw. für eine Sichtweise zu plädieren.²⁰ Als Machttheoretiker sieht man sich genötigt, zu entscheiden, ob Macht sich primär in Unterwerfung manifestiert oder vielmehr, indem sie Spielräume für die Handlungen schafft und eine Interaktion ermöglicht. Eine moralische Bewertung der Macht scheint dabei unvermeidlich. Wir kommen auf dieses ethische Moment noch mehrfach zurück. Aber es dürfte schon hier klar sein, dass Macht als Unterwerfung und Durchsetzung im Einklang mit der berühmten Aussage Jakob Burckhardts, als »an sich böse« anzusehen ist.²¹ Die Macht als Konstitution und Konsens sei dagegen nicht nur das Gute, sondern das Mittel, das Böse abzuwehren – in der Theorie Arendts, der Gewalt zu widerstehen.²² Sie sei damit nicht nur

¹⁹ Vgl. Saar: *Macht und Kritik*, S. 585 ff.

²⁰ Anders bei Saar, der zwar ebenso geneigt ist, die ontologische Machtdeutung der handlungstheoretischen vorzuziehen, jedoch dabei von den Vorteilen dieser Sichtweise her argumentiert: Spinozas und Foucaults Verständnis der Macht öffnet die Möglichkeit, um die Phänomene »zwischen absoluter Freiheit und absoluter Determination beschreiben zu können«; das Verhältnis von Macht und Leben wird »wechselhaft und unvorhersagbar«, wenn die Macht als »nie ganz fremd«, »aber auch nie nur die eigene« aufgefasst wird (Saar, Martin: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin: Suhrkamp, 2013, S. 214).

²¹ Burckhardt, Jacob: *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905), hg. v. Rudolf Marx, Stuttgart: Kröner, 1978, S. 97.

²² Schon Nietzsche hat im Gegensatz zu seinem älteren Kollegen Burckhardt die Macht als das Gute schlechthin umgedeutet, und zwar provokativ, als dogmatische These am Anfang seiner Kampfschrift *Der Antichrist*: »Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.« (Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, 2, KSA, Bd. 6, S. 170) Was bei Nietzsche als eine bewusste Provokation gedacht wurde, wird allerdings bei den Machttheoretikern zu einer unbewussten Prämisse, indem sie sich, wie Arendt (*Macht und Gewalt*) oder Han

kein negativer Faktor, sondern Grundlage der Demokratie.²³ Denn es handle sich nicht um den Kampf der Individuen um die Herrschaft, sondern um ihre friedliche Zusammenarbeit, um das Wachstum der Handlungsspielräume durch das Zusammenschließen mehrerer Mächte zu einer immer größeren Macht.

Wenn wir diese ethische Komponente in Betracht ziehen, wird kaum verwunderlich sein, dass Machttheoretiker sich heute zum größten Teil für die zweite Option entscheiden, für die Macht als konstitutiv und gegen die repressive Macht. Der webersche Machtbegriff entspricht zwar viel mehr dem Alltagsverständnis, aber er scheint nicht nur zu einfach, sondern auch kontraproduktiv zu sein. Denn er impliziert nicht nur einen ständigen Konflikt, indem es sich um die Beraubung der sonst vorhandenen Freiheit handelt, sondern er deutet auch darauf hin, dass die Macht einer der kämpfenden Seiten als ein besitzbares Gut gehört, das aber von der anderen, es nicht besitzenden Seite, begehrt wird. Die konstitutive Macht als relationaler Begriff öffnet dagegen theoretische Spielräume für die Analyse der viel komplexeren Verhältnisse von Ermöglichung, Auseinandersetzung und Kooperation.²⁴ Sie tendiert dabei anonym zu werden. Diesem Gedanken werden wir bei Foucault begegnen und uns mit ihm auseinandersetzen müssen. Jedenfalls gilt nach Foucault, dass die Anonymität und Unsichtbarkeit der konstitutiven Macht ihre Stärke ist.²⁵ Eine solche anonyme und nicht repressive Macht

(*Was ist Macht?*), für einen bestimmten, positiven Machtbegriff von vornherein entschieden haben.

²³ Vgl. Saar, Martin: *The Immanence of Power. From Spinoza to »Radical Democracy«*, Voorschoten: Uitgeverij Spinozahuis, 2014 (Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 106). Saar widerspricht damit der weit verbreiteten Vorstellung, Macht sei gerade in der Demokratie zum Verschwinden verurteilt. Vgl. auch Saar, Martin: *Macht / Konstitution. Politische Theorie mit Spinoza*, in: Brodacz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 31, vgl. auch Saar: *Macht und Kritik*, S. 35.

²⁴ Vgl. die vielzitierte Aussage von Norbert Elias: »Die Macht ist nicht ein Amulett, das der eine besitzt und der andere nicht; sie ist eine Struktureigentümlichkeit menschlicher Beziehungen – aller menschlichen Beziehungen.« (Elias, Norbert: *Was ist Soziologie?* (1970), Weinheim, München: Juventa, 2004, S. 77). Statt die Machtinstrumente als absolut zu setzen, lenkt Elias die Aufmerksamkeit auf den »Kontext figurativer und prozessualer Machtbalancen« (Meyer, Hendrik Claas: *Das zweifache Koordinationsproblem der Macht*, in: Roth (Hg.): *Macht*, S. 254).

²⁵ Anders als Foucault, wenn auch nicht unbedingt im Widerspruch mit ihm, sah Plessner die Anonymität der Macht im Sinne der »objektiv zu behandelnden Möglichkeit« und als Frucht der historischen Entwicklung (Plessner: *Macht und menschliche Natur*, S. 261). Die eigentümliche Emanzipation der Macht sei der »Preis, den die westliche Welt für ihre Freiheit und Offenheit zahlen muss« (S. 282).

genießt spätestens seitdem am meisten das Interesse der Machttheoretiker.²⁶ Die andere, repressive Seite der Macht wird dagegen entweder völlig ausgeblendet oder mit anderen Begriffen (Gewalt, Herrschaft, Dominanz) bezeichnet oder als Verringerung der Macht umgedeutet.²⁷ Eine solche Wandlung des Machtbegriffs sieht wie ein Paradigmenwechsel aus: die Macht, wenn sie noch denkbar sein soll, soll etwas Positives sein, sie darf jedenfalls nicht als bloß unterdrückend gedacht werden.²⁸

In den meisten Machttheorien legt man somit wiederum fest, was die Macht eigentlich ist – ob sie gut oder böse ist, ob sie unterdrückt oder ermächtigt. Als Folge kann man kaum von der Frage nach dem Wesen der Macht loskommen. Zwar wird zunehmend betont, dass es sich nicht um das Wesen, vielmehr um unterschiedliche Funktionen der Macht handelt, diese werden jedoch immer noch als eine gewisse, sich hinter Vielfalt verbergende Einheit gedacht. Das Ironische besteht darin, dass es kaum gelingt, die Funktionen der Macht und andere Funktionen, z. B. jene der Gewalt, auseinanderzuhalten. Schon bei Arendt zeigte sich eine gewisse Zweideutigkeit der Unterscheidung von Macht und Gewalt. Denn auch das ermächtigende Zusammenschließen von mehreren Akteuren verläuft weder völlig konfliktlos noch verhindert es weitere Konflikte. Die Kooperation der Vielen, die von Arendt als Macht interpretiert wurde, sei gegen die für die Gemeinschaft gefährliche und »der Stärke eigentümliche[] Unabhängigkeit« des Einzelnen gerichtet, sie solle diese »überwältigen«.²⁹ Man fragt sich dabei, warum dieses Überwältigen nach Arendt kein Konflikt ist, ebenso warum das Prinzip »Alle gegen Einen« im Unterschied zu »Einer gegen Alle« bei ihr keine Gewalt bedeutet.³⁰ Die Soziologie kennt noch zwei ähnliche Begriffs-

²⁶ Nach Arendt gilt: Macht »besitzt eigentlich niemand« (Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1958), München: Piper, 1981, S. 194). Für die Anonymität der konstituierenden Macht, die »kein menschliches Gesicht tragen« muss, argumentiert Saar (Saar, Martin: *Macht / Konstitution. Politische Theorie mit Spinoza*, in: Brodacz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 31, vgl. auch Saar: *Macht und Kritik*, s. 574). S. auch die Anm. II.

²⁷ Vgl. bei Han die Behauptung, dass die konstitutive Macht eine »höhere« ist (Han: *Was ist Macht?*, S. 10).

²⁸ Vgl. Weiß, Ulrich: *Von der Hard Power zur Soft Power: Paradigmenwechsel in den Machttheorien*, in: Breuninger: *Macht und Gewalt*, S. 13–43.

²⁹ Arendt: *Macht und Gewalt*, S. 45 f.

³⁰ Vgl. Arendt: *Macht und Gewalt*, S. 43. Gerade totalitäre Gesellschaften bieten da einige brisante Beispiele von gewaltsamer Überwältigung der Einzelnen durch die sich gegen diese zusammenschließende Menschenmasse. Auch dass die Gewalt keine Macht erzeu-

paare: ›*power-over* / *power-to*‹ (Pitkin)³¹ und ›transitive / intransitiven Macht‹ (Göhler).³² Auch ihre strenge Auseinanderhaltung erweist sich als problematisch.³³ Schließlich ist auch Saars Unterscheidung von zwei Linien des Machtdenkens nicht trennscharf: Die ontologische Macht, wie bei Spinoza und Arendt, zeigt sich durch Handlungen – als Fähigkeit zu wirken, allein oder in Kooperation mit anderen, und ist somit auch ein handlungstheoretischer Begriff.³⁴ Die Beschreibung der Machtfunktionen führt, nicht weniger als die Klassifizierung ihrer Grundformen oder Definition ihres Wesens, zu erheblichen theoretischen Schwierigkeiten.

Halten wir jedoch den Gedanken fest, dass die Macht in den Machttheorien ein »Doppelgesicht« zeigt bzw. dass es »zwei Logiken der Rede von der Macht« gibt.³⁵ Es kann durchaus sein, dass sich auch mehrere solcher »Logiken« feststellen lassen. Hier verbirgt sich die Möglichkeit für eine Umstellung der Frage, die m. E. für eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Machtbegriff notwendig ist. Nehmen wir an, dass seine Unklarheit kein Zufall und kein Unfall ist, dass sie mit keiner Theorie, ebenfalls mit keiner Typisierung und mit keinen begrifflichen Abgrenzungen beseitigt werden kann. Eine jede Entscheidung, was als Macht gelten soll, bleibt eine willkürliche. Man kann sagen: »Die Macht ist die Quelle der Unterdrückung und der Konflikte« oder umgekehrt: »Sie ist das Gegenteil von Gewalt und eröffnet Spielräume für ein gemeinsames Handeln« oder: »Sie entsteht unvermeidlich durch soziale Beziehungen« oder: »Sie ist kein Privilegium des Menschen, sondern kommt allen Dingen (gelegentlich) zu« oder schließlich: »Es gibt so

gen kann, scheint mir eine konterintuitive These Arendts zu sein. Ausführlicher werde ich darauf im Exkurs 4 zu Luhmann eingehen.

³¹ Vgl. Pitkin, Hanna Fenichel: *Wittgenstein and Justice*, Berkley: Univ. of California Press, 1972, S. 277.

³² Vgl. Göhler, Gerhard: *Transitive und intransitive Macht*, in: Brodocz und Hammer (Hg.): *Variationen der Macht*, S. 225–242.

³³ Göhler nimmt die Unterscheidung Pitkins auf, weist aber darauf hin, dass die Entgegensetzung der aktuellen *power-over* und potentiellen *power-to* nicht »trennscharf« ist (Göhler: *Transitive und intransitive Macht*, S. 149). Die *power-over* (die überwältigende Macht) schließe die *power-to* (die kreative Macht) nicht aus, so wie *vice versa*. Eine rein intransitive Macht, die nur auf sich selbst bezogen sei bzw. die nur das »Miteinander-Reden-und-Handeln« einer Gemeinschaft darstelle (so Göhler im Anschluss an Arendt in: Göhler: *Transitive und intransitive Macht*, S. 227 ff.), sei kaum denkbar. Denn die »Selbstermächtigung als Gemeinschaft« (ebd.) solle auf etwas und eventuell auch gegen etwas gerichtet werden.

³⁴ Macht nach Arendt »entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln [...]« (Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, S. 194).

³⁵ Saar, *Macht und Kritik*, S. 571, 575.

etwas wie Macht nicht, es gibt nur Machtbeobachtungen«. Jede solche Aussage ist aus meiner Sicht nicht für sich interessant, sondern in einer bestimmten Hinsicht: Sie deutet darauf hin, was wir unter »es gibt«, »ist« und »entsteht« verstehen. Ich würde gern von Realität sprechen, aus Gründen, die gleich geklärt werden. Hier möchte ich eine auf den ersten Blick schlichte, jedoch folgenreiche Hypothese aufstellen: Die Rede von der Macht wird unverzichtbar, wenn wir die Realität als *dynamisch* auffassen wollen; Theorien der Macht sind darum so vielfältig, weil ihnen verschiedene Auffassungen der *mehr oder weniger dynamisch* verstandenen Realität zugrunde liegen. Und es gilt die Optionen solcher Auffassungen auf ihre Tragweite zu prüfen.³⁶

Die Aufgabe, die eine Philosophie der Macht sich meines Erachtens stellen sollte, ist somit nicht die vorhandenen Machttheorien zu revidieren, um sie mit einer neuen, ausgewogeneren und präziseren Theorie zu überbieten. Dies ist schon mehrfach getan worden und hat zu keiner philosophischen Klarheit geführt. Es geht darum die Fragestellung zu ändern und den Machtbegriff als *Schlüsselpunkt unseres Realitätsverständnisses* aufzufassen, das ab der frühen Neuzeit zunehmend dynamisch ausgelegt wird. Die machttheoretische Intuition, dass es sich bei Macht um etwas Verborgenes und doch Grundlegendes handelt, lässt sich philosophisch so umdeuten, dass wir es hier mit einer latenten, jedoch unerlässlichen Prämisse zu tun haben, wodurch unser Verständnis von dem festgelegt wird, was in der sich ständig ändernden Welt als real gelten soll. Warum gerade Macht? Die Zweideutigkeit und gleichzeitige Unentbehrlichkeit des Begriffs gibt uns einen Fingerzeig auf die Antwort.

Die Macht steht schon bei Aristoteles für das Vermögen zur Veränderung des Seienden, d. h. für das Rätsel der mit Möglichkeiten schwangeren Realität, die durch Interaktionen wirklich werden.³⁷ Der spätere Machtbegriff nimmt allerdings nicht nur die Bedeutung vom Griechischen *dynamis* in sich auf, sondern auch die von seinem aristotelischen Gegenbegriff – *energeia*, Im-Werk-Sein. Auf diese Begriffswandlungen kommen wir ebenfalls noch ausführlicher zu sprechen – im Kapitel 3. Hier möchte ich nur darauf aufmerksam machen, dass der Machtbegriff zur Überbrückung der Kluft zwischen dem Möglichen und

³⁶ Ein Bedarf an einer derartigen Fragestellung ist in letzter Zeit deutlich spürbar. Vgl. z. B. die Frage: »Wozu dienen überhaupt Theorien der Macht?« (Zapf: *Macht nach dem Mai* ›68, S. 133) Ihre performative Funktion sei das Festlegen dessen, was als ›real‹ gelten soll.

³⁷ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch V, Kap. 12, 1019a. Vgl. auch bei Platon: *Sophistes*, 247 e.

dem Wirklichen eingeführt wurde, zwischen der aktuellen Tätigkeit und einem hypothetisch-potentiellen Vermögen dazu. Die Macht impliziert somit etwas, das nicht selbstverständlich, ja nicht einmal deutlich ausgesprochen wird, dennoch jeder Rede von Veränderung zugrunde liegt: *Das Gegebene ist nur scheinbar stabil*, es birgt in sich etwas, das es als solches – als Gegebenes – negiert, auch dann, wenn keine sichtbare Veränderung stattfindet. Und noch mehr: Der Machtbegriff weist darauf hin, dass dieses ›etwas‹, das die Veränderung verursacht, *in Relationen* entsteht, die als solche wahrgenommen, angestrebt oder zurückgewiesen werden. Sie sind somit eine Sache des *Verstehens*. Wer von Macht spricht, deutet also nicht nur darauf hin, dass unsere Interpretationen die Realität verändern können, sondern ebenso darauf, dass sie ihr Bestandteil sind, nicht weniger als unsere Handlungen. Es macht dementsprechend nicht viel Sinn, das Verstehen und das Verändern, wie etwa im berühmten, zur Floskel gewordenen Satz Marx', einander entgegensetzen.³⁸ Aber sie fallen auch nicht einfach ineinander. Unser Verstehen *kann* die Realität verändern und wir *können* dabei unsere Macht über sie erfahren. Doch wenn eine solche Veränderung zu leicht fällt (und wer kann ermesen, was hier »zu« bedeutet?), dann ist sie keine Realität mehr. Denn die Realität, die von unseren Gedanken vollkommen abhängt, ist für uns das Gegenteil des Realen – eine bloße Phantasie. Eine vollständige Unverfügbarkeit würde jedoch auch bedeuten, dass wir keinen Zugang zur Realität bzw. keinen Prüfstein für unser Realitätsverständnis haben, folglich niemals sagen können, ob es sich tatsächlich um die Realität oder aber um eine bloße Einbildung handelt.³⁹

Der Machtbegriff deutet auf ein grundlegendes Problem im Umgang mit Realität hin: ihre *Stabilität* und ihre *Wandelbarkeit*, ihre gleichzeitige *Verfügbarkeit* und *Unverfügbarkeit*, wobei das Verhältnis von diesen konträren ›Eigenschaften‹ unklar bleibt und darum von den Machttheoretikern *ad hoc* und willkürlich festgelegt wird. Moralische Bewertungen dienen dazu, diese Willkür zu legitimieren. So wird Macht als böse bewertet, weil sie die Stabilität bedroht und weil sie das unbegrenzte

³⁸ Vgl. »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt drauf an, sie zu *verändern*.« (Marx, Karl: *Thesen über Feuerbach*, in: Marx, Karl u. Engels, Friedrich: *Werke*, Bd. 3 (1845 bis 1846), Berlin: Dietz, 1978, S. 7)

³⁹ Die Möglichkeit, eine genaue Vorhersage zu machen, gilt in der Wissenschaft als eins der wichtigsten Merkmale dafür, dass die entsprechende Theorie der Realität nähergekommen ist. Dieses Argument wird uns im Kapitel 3 bei dem Besprechen der Probleme der Quantenphysik begegnen, vor allem im Zusammenhang mit dem berühmten EPR (Einstein-Podolsky-Rosen-Argument).

Verfügen anstrebt; oder sie wird als das Gute gepriesen, weil sie Veränderungen ermöglicht und dort Spielräume schafft, wo noch keine zur Verfügung stehen.

Werfen wir noch einen Blick auf unseren alltäglichen Sprachgebrauch. Was meint man, wenn man im Alltag von der Macht spricht? Oder vielmehr: *Wann* spricht man von der Macht? Sie fungiert als eine Erklärung für Handlungen, die man auf keine weiteren Motivationsgründe zurückführen kann. Warum hat ein Politiker für eine bestimmte Entscheidung plädiert? Wahrscheinlich fand er sie sinnvoll oder er war unter Druck oder er wurde dazu überredet. Wenn alles dies jedoch nicht überzeugt, bleibt nur eine Motivation übrig: Er wollte Macht. Warum hat eine Sekretärin falsche Informationen verbreitet? Es ist möglich, dass sie es aus Versehen getan hat oder weil sie etwas aus persönlichen Gründen zu verbergen hatte. Sonst ist nur eine Erklärung plausibel: Sie wollte damit die anderen manipulieren, sie wollte Macht. Die Macht scheint kein Mittel zu sein, sondern ein unüberbietbares Ziel, wobei keine weiteren Triebfedern nötig sind, – das Ziel, das festgestellt wird, wenn andere Motivationen wegfallen.⁴⁰ Eben das wird gewöhnlich getadelt, wenn die Macht ethisch bewertet wird. Aber was will man, wenn man Macht will? Wir können gewiss den Willen zur Macht zu einem Grundtrieb erheben (diese Option wird uns bei Nietzsche begegnen). Damit wäre jedoch gerade nicht viel geklärt. Als ein unersättliches, unerfüllbares Verlangen bleibt das Streben nach Macht obskur, eine bloße Annahme.⁴¹ Hier brauchen wir eine Umstellung der Frage: Warum sprechen wir von der Macht, wenn andere Erklärungen versagen? Was wollen wir mit diesem merkwürdigen Trieb andeuten? Mir scheint die Antwort darauf die folgende zu sein: Eine Erklärung durch den Machttrieb bzw. eine Machtzuschreibung bedeutet, dass jemand dem Geschehen gegenüber nicht gleichgültig ist – sowohl als agierendes Subjekt als auch in der Rolle des Urteilenden; ferner, dass das Geschehen selbst nicht bloß vorliegt, sondern es ohne Engagement aller Beteiligten anders wäre, als es gerade

⁴⁰ Die Entgegensetzung von Macht als Mittel und Macht als Selbstzweck findet man bereits bei Platon, der diejenigen, die am wenigsten herrschen wollen, für die die Macht also kein Zweck ist, als gute Herrscher pries (Platon: *Der Staat*, 520 d). Später versuchte Russell die gute von der bösen Macht auf diese Weise zu unterscheiden. Dabei musste er allerdings Macht (»power«) und »desire for superiority« auseinanderhalten, ohne den Unterschied klären zu können (Russell, Bertrand: *Power. A New Social Analysis* (1938), London: Allen & Unwin, 1946, S. 284).

⁴¹ Vgl. bei Hobbes: »a perpetual and restless desire of Power after power, that ceaseth onely in Death« (Hobbes: *Leviathan*, S. 70) oder bei Burckhardt: Die Macht sei »eine Gier und *eo ipso* unerfüllbar« (Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 97).

ist. Das heißt: Hier wird ein gewisses instabiles, dynamisches, Verhältnis zwischen dem Akteur bzw. mehreren Akteuren und dem Geschehen selbst impliziert – eine Realitätsauffassung, die für uns so grundlegend ist, dass sie nicht in Frage gestellt, nicht einmal thematisiert wird.

Diese Realitätsauffassung wird von vier weiteren semantischen Komponenten der Macht bestimmt, die bei jeder alltäglichen Rede von Macht faktisch im Spiel sind, selbst wenn sie nicht explizit gemacht oder ihnen sogar widersprochen wird. Die Macht steht nicht nur für die dynamische Auffassung der uns eventuell bzw. bis zu einem gewissen Grad zur Verfügung stehenden Realität, nicht nur für eine sich verändernde Welt, die in Relationen entsteht und vergeht, nicht nur dafür, dass das Verstehen dieser Relationen zu ihnen wesentlich gehört und sie faktisch ständig verändert. Die Macht bedeutet auch eine grundlegende *Kontingenz* solcher Veränderungen, in dem Sinn, der uns im Laufe dieser Untersuchungen mehrmals beschäftigen wird, – im Sinne, dass alles anders sein könnte, als es gerade ist. Selbst wenn man wie Spinoza die Realität als notwendig determiniert auffasst, sie aber in Termini der Macht beschreibt, deutet man unvermeidlich auf gewisse Spielräume hin, die eventuell zur Verfügung stehen können. Wer von der Macht spricht, meint ferner eine grundlegende *Asymmetrie* der Verhältnisse zwischen dem, der die Macht beansprucht bzw. dem sie zugeschrieben wird, einerseits und dem Geschehen oder den anderen Akteuren andererseits.⁴² Die Macht ist nur als wirkende Differenz denkbar. Und schließlich gilt: Wer die sich verändernde Realität in Termini der Macht auffasst, drückt die Nicht-Indifferenz aus, die *Nicht-Gleichgültigkeit* gegen das, was als real gelten soll, – sowohl die, die dem Geschehen innewohnt, als auch seine eigene. Mehr noch: Es scheint hier etwas im Spiel zu sein, das einerseits sehr persönlich, d. h. personenbezogen zu verstehen ist – die Macht wird von jemandem ausgeübt und soll dementsprechend von jemandem verantwortet werden –, andererseits aber seine eigene Person bzw. seine Fähigkeiten als einzelnes Individuum weit übersteigt. Sie fordert Personen heraus, sich als solche zu behaupten, reicht jedoch weit über das Persönliche (persönliche Fähigkeiten eines Machtinhabers) hinaus und stellt es sogar in Frage. Auch dann, wenn man, wie Foucault, die Macht

⁴² Vgl. Kants Definition der Macht als »Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist.« (Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft*, AA, Bd. 5, S. 260). Auf diese Definition kommen wir im Kapitel 2 zurück. Kants Werke, mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, werden nach der Ausgabe der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA) (in 29 Bdn., Berlin, 1900 ff., 1910 ff.) zitiert.

als anonyme Kraft auffasst, sich jedoch auf das Problem des Widerstandes ihr gegenüber fokussiert, muss man ihr ein besonderes Verhältnis zur Subjektivität zusprechen. Das heißt: Die Macht lässt das Subjektive *nicht* in *Anonymität* verfallen, sondern ist eine persönliche Herausforderung für jeden, der sie wahrnimmt und sich von ihr betroffen fühlt. Es ist kein Wunder, dass sie angestrebt, beneidet, aber ebenfalls vehement abgelehnt wird: Unsere ganze Persönlichkeit, unsere Souveränität als Individuen, scheint hier auf dem Spiel zu stehen. Darum ist eine ethische Bewertung der Macht kaum zu vermeiden. Auch als Machttheoretiker kommt man kaum umhin, die Macht zu tadeln oder zu rechtfertigen.

Es macht jedoch nicht mehr Sinn darüber zu streiten, ob Macht gut oder böse ist, als darüber, was Macht in der Wirklichkeit ist oder was sie tut. Vielmehr gilt: Wie wir die Macht verstehen, ist entscheidend für unser Realitätsverständnis, genauer gesagt, dafür, wie die Grenze zwischen dem, was wir als real anerkennen und was wir als nicht real abtun, von uns jeweils gezogen wird. Dieses Grenzziehen kann ethisch aufgefasst werden. Aber dafür muss es zunächst als solches sichtbar werden – als Entscheidung angesichts mehrerer Möglichkeiten. Das Ethische kommt erst dann ins Spiel, wenn wir Optionen entdeckt haben, wie die dynamische Realität aufgefasst werden kann – angesichts der Konsequenzen solcher Auffassungen für unser Zusammenleben sowie unser Selbstverständnis als Menschen.

Dieses Buch stellt einen Versuch dar, über die Macht so zu sprechen, dass wir sowohl ihren essentialistischen als auch ihren funktionalistischen Deutungen sowie den ethischen Bewertungen fernbleiben. Es sei noch einmal betont: Ohne das Problem der Realität kann die philosophische Frage nach Macht heute kaum sinnvoll gestellt werden. Dafür sollen semantische Komponenten der Macht, die soeben angesprochen wurden, noch eigens erläutert und auf ihre Konsequenzen für die Realitätsauffassung geprüft werden – mit Blick auf konkrete Forschungsfelder. Das Ziel dieser philosophischen Arbeit ist jedoch nicht eine Definition der Macht. Die Aufgabe der Philosophie der Macht ist nicht die Festlegung des Machtbegriffs, nicht eine Entscheidung, wie die Macht letztendlich zu deuten ist, sondern die Freilegung der Möglichkeiten, wie die Dynamik, die der Realität innewohnt, anhand des Machtbegriffs verstanden werden kann. Letztendlich geht es mir darum, sowohl die Dynamik der Realität als auch ihre Relationalität sowie ihre Kontingenz, Asymmetrie, Nicht-Anonymität und Nicht-Indifferenz maximal ernst zu nehmen, d. h. die Realität selbst als Macht zu begreifen.

Das Problemfeld ›Realität‹

Das Problem der Realität ist primäres Anliegen der abendländischen Philosophie – von dem mittelalterlichen Universalien-Streit, der im Denken der Antike wurzelte, den Kontroversen zwischen Rationalisten und Empiristen in der frühen Neuzeit bis zu modernen Auseinandersetzungen der sogenannten Realisten und Konstruktivisten. Als wichtigste Meilensteine (und Steine des Anstoßes) auf diesem Weg stehen der cartesianische Zweifel an der Realität der Außenwelt und Kants kritische Prüfung des Wissens über die Realität sowie sich der an Kant anschließende, ihm jedoch in vielem widersprechende Deutsche Idealismus. Die anscheinend unüberbrückbare Distanz zwischen dem Erkennenden und dem Objekt seiner Erkenntnis, die jedoch praktisch – im Alltag sowie in der Wissenschaft – immer wieder überwunden, ja zum größten Teil problemlos übersprungen wird, stellt auch heute noch ein gravierendes Problem für das philosophische Denken dar oder, positiv gesprochen, gibt Anlass für immer neue Lösungen bzw. die Suche nach Kompromissen zwischen viel zu radikalen Positionen.

Das Problem kommt allerdings unter verschiedenen Namen vor – Natur, Welt, Sein, Existenz, Realität, Wirklichkeit. Schon die Entscheidung zugunsten einer bestimmten Bezeichnung impliziert oft die Richtung, in der die Lösung gesucht wird. So macht die Bezeichnung ›Natur‹ das Bild plausibel, das die Außenwelt dem erkennenden Subjekt entgegensetzt. Anders bei dem ›Sein‹ oder der ›Existenz‹. Hier öffnen sich Möglichkeiten, die Entgegensetzung vom Subjekt und Objekt zu entschärfen. Das Wort ›Realität‹ wird zwar in verschiedenen Kontexten gern und viel benutzt, bleibt als philosophischer Terminus eher suspekt – wegen seiner Mehrdeutigkeit. Eben diese Mehrdeutigkeit ist, es sei schon hier hervorgehoben, der Grund, warum ich diese Bezeichnung vorziehe. Mir scheint, dass sie die Aufgabe offenlegt, die von anderen Begriffen verdunkelt wird: Die angebliche Eindeutigkeit der Natur bzw. die Zweistelligkeit des Seins (entweder ist etwas oder etwas ist nicht) wird durch Bezeichnung ›Realität‹ fraglich und sogar unplausibel. Man spürt hier die Möglichkeit von Optionen und Schattierungen, und noch wichtiger: die Nötigung zur Frage nach dem Sinn.

Ein entschiedener Schritt zur letzteren Frage wurde von der Phänomenologie gemacht, wie diese zunächst von Husserl konzipiert und dann von Heidegger weiterentwickelt worden ist – als *mathesis universalis* bzw. als Fundamentalontologie, die die ursprüngliche Sinngebung untersucht.

Hier wurde die Frage nach dem Sein radikal neu gestellt: Das Sein liegt dem Betrachter nicht einfach vor, sondern er steht mit ihm in einem Verhältnis, dessen Sinn bisher unkritisch vorausgesetzt worden war, ohne eigens untersucht zu werden. Eben darin besteht sowohl nach Husserl als auch nach Heidegger die Aufgabe der Philosophie – den ursprünglichen Sinn zu klären, der immer wieder in Anspruch genommen, selbst jedoch dunkel geblieben ist. Dieser Sinn wird in der Phänomenologie als vielfältig-dynamisch aufgefasst, er entsteht in Relation zum Bewusstsein, durch dessen Tätigkeit, die darum absolut ist, weil alles Sein in Relation zu ihm seinen Sinn erhält. Die Welt stellt demnach kein Jenseits des Bewusstseins dar, die Dinge sind nicht »an sich«, sondern sie sind dem Bewusstsein gegeben und diese Gegebenheit ist die Art und Weise, wie sie überhaupt sind. Aber auch das Bewusstsein *ist* in einem besonderen Modus, den Husserl die Intentionalität genannt hat. Diese soll nicht etwa als Verbindung zwischen dem Subjekt und Objekt missverstanden werden, als ob beide zuerst existiert hätten und erst dann in ein Verhältnis zueinander getreten wären, sondern sie ist sowohl die Subjektivität des Subjekts als auch die Bedingung dafür, dass die Gegenstände »zur Selbstgegebenheit kommen«.⁴³

Nach Husserl korreliert das Bewusstsein mit seinen Gegenständen ursprünglich und absolut. Damit steht es in seiner Absolutheit der Realität entgegen – der Realität, die niemals absolut sein könnte.⁴⁴ Eine phänomenologische Klärung vom Sinn der Existenz impliziert somit, zumindest bei Husserl, eine Annahme, die später mehrfach kritisiert worden ist: Die Vollmacht der Intentionalität, die zugleich die Freiheit des Subjekts und die Garantie der Erkenntnis bedeutet. Als transzendentaler Idealismus bzw. platonischer Realismus (die letztere Bezeichnung wurde allerdings von Husserl selbst vehement zurückgewiesen) wurde die Phänomenologie öfter in Frage gestellt.⁴⁵ Auch wenn der Sinn der Existenz

⁴³ Vgl. Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Buch 1: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: ders. (Hg.): *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, Bd. 1, Teil 1, Halle/Saale, 1913, S. 7, 126, 283.

⁴⁴ Vgl. Husserl: *Ideen*, S. 296. Vgl. auch die Bemerkung Husserls, dass die absolute Realität so etwas wie ein rundes Viereck, d. h. Unsinn, sei; Sinnesgültigkeit sei von den Zusammenhängen des »absoluten, reinen Bewusstseins« ausgewiesen (Husserl: *Ideen*, S. 106). Das Bewusstsein wird in seiner Absolutheit der Realität entgegengesetzt.

⁴⁵ Zu den frühen Diskussionen dazu s. z. B. eine ausführliche Darstellung bei Lévinas, mit der er französische Leser mit Ideen Husserls bekannt machen wollte und sie darum möglichst überzeugend darlegte: Lévinas, Emmanuel: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin, 1963. Trotzdem weist Lévinas an mehreren Stellen

untersucht bzw. eine Methode dazu herausgearbeitet wurde, schien die Frage nach der Realität in ihrer Abhängigkeit vom wahrnehmenden Subjekt nicht gänzlich geklärt zu sein. Trotz der mehrfach wiederholten These Husserls, dass die Dinge dem Bewusstsein gegeben sind, entstand der Eindruck, dass die Welt ihre Existenz dem Bewusstsein verdankt oder, noch radikaler ausgedrückt, dass sie Produkt der sie konstruierenden Operationen ist, die vom reinen Bewusstsein herkommen, keine selbstständige Realität.

Man merkt hier, dass trotz ihrer angeblichen Unklarheit die Frage nach der Realität so formuliert werden kann, dass, gerade umgekehrt, die bei der Untersuchung der Existenz dunkel gebliebenen Fragen wieder ans Licht kommen können. Ebenso die Fragen, die anhand anderer Bezeichnungen, wie die Welt oder die Natur, als bereits gelöst zurückgewiesen wurden. Dies gilt auch und besonders für den Fall, wenn man das Problem der Realität als solches leugnet, bzw. versucht, wie Heidegger, stattdessen auf den Sinn des Seins zu kommen, der aller Infragestellung der Realität vorausgeht. Auf diesen Ersatz bzw. auf die phänomenologische Aufhebung der Frage nach Realität durch die Beschreibung von deren existentiellen Modi komme ich gleich zurück. Hier ist zunächst Folgendes zu betonen. Wenn ich die Bezeichnung ›Realität‹ vorziehe, impliziert eine solche Präferenz des Begriffs ebenso wie bei den anderen Präferenzen bereits eine gewisse Position, die ich im Laufe dieser Untersuchung näher erörtern werde: Weder die Vorstellung von Realität als ›Außenwelt‹ oder ›Natur‹, die dem Erkennenden fertig vorliegt, noch eine idealistische Annahme, dass die ›Welt‹ von dem souveränen Bewusstsein abhängt, kann als befriedigende Lösung des Problems der Realität angesehen werden. Auch die phänomenologische Aufhebung des Problems ist keine. Indem in diesem Buch von der Realität gesprochen wird, wird das Problem nicht ausgeblendet, sondern umgekehrt, es wird versucht, den Kern des Problematischen herauszuarbeiten.

Die Mehrdeutigkeit des Wortes ›Realität‹ stellt allerdings kein geringes Problem dar. Vor allem unterscheidet sich die moderne Wortverwendung radikal von der, die z. B. in der Zeit der Scholastik geläufig war und der noch Spinoza und selbst Kant anhängen. ›Realitas‹ (ein

und besonders zum Schluss auf den Primat des Theoretischen bei Husserl als ein gewisses Desiderat seiner Ontologie hin: Die Existenz hänge für Husserl wesentlich von der Erkenntnis und die Phänomenologie von der Erkenntnistheorie ab. Hier mache Heidegger einen entscheidenden Schritt gegenüber Husserl. Vgl. auch Lévinas, Emmanuel: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1967.

Diminutivum von ›res‹) bezeichnete dabei nicht etwa ›Existenz außerhalb des Denkens‹ bzw. bildete keinen Gegensatz zu einer Idee, auch nicht zu einer Fiktion, wie wir heute Realität verstehen, sondern bezog sich auf die formale Wesenhaftigkeit des Gegenstandes, d. h. auf seine intelligible Bestimmung.⁴⁶ Darum setzte man die so verstandene Realität mit dem Grad der Vollkommenheit in Verbindung und konnte bei Gott die höchste Stufe der Realität feststellen. Die Existenz wurde als *ein* ›realitas‹, eine wesenhafte Qualität, aufgefasst und durfte folglich bei einem vollkommenen Wesen nicht fehlen. Eben dieser Gedankenzug hat Anselm von Canterbury erlaubt, Gottes Existenz zu beweisen.

Ein Übergang von der alten zu einer neuen Begriffsverwendung findet bei Kant statt. Einerseits ist für ihn die Realität noch als »Sachheit« zu verstehen, als »transzendentes Substratum [...], welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle mögliche [sic!] Prädikate der Dinge genommen werden können, enthält.«⁴⁷ Darum zählt Kant die Realität unter die Kategorien der Qualität.⁴⁸ Reale Prädikate seien diejenigen, die zur Sachheit des Dinges gehören. Die Existenz sei dagegen kein »reales Prädikat,«⁴⁹ womit der sogenannte ontologische Gottesbeweis obsolet werde. Andererseits weist der Ausdruck »objektive Realität« in der *Kritik der reinen Vernunft* auch auf eine andere Begriffsverwendung hin. Denn diese kann unseren Erkenntnissen *a priori* nur durch die »Möglichkeit der Erfahrung« zugeschrieben werden. Das heißt, es handelt sich nicht nur um die Sachheit als Summe der Qualitäten, die im Denken den Dingen beigelegt werden, sondern auch darum, diese »objektive Realität« in der Erfahrung prüfen zu können. Ohne den Bezug auf die Erfahrung könne die objektive Realität nicht dargetan werden.⁵⁰ Selbst die Entgegensetzung von »Realität« und »bloße[n] Hirngespinnste[n]« findet man bei Kant,⁵¹ was in die Richtung der modernen Wortdeutung hinweist. Dennoch wird bei ihm die Realität mit dem Dasein noch nicht gleichgesetzt. Das Sein sei bloß »die Position eines Dinges« und »Copula

⁴⁶ Vgl. dazu Courtine, Jean-François: *Realitas*, in: Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried u. Gabriel, Gottfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971–2007, Bd. 8, S. 178–185.

⁴⁷ Kant: KrV, A 574 f./B 602 f.

⁴⁸ Kant: KrV, A 80/B 106.

⁴⁹ Kant: KrV, A 598/B 626.

⁵⁰ Kant: KrV, A 156/B 195.

⁵¹ Es handelt sich an dieser Stelle um platonische Ideen (Kant: KrV, A 314/B 371).

eines Urteils«, die nichts zu seiner Realität hinzufüge.⁵² Erst nach Kant wird die Realität zunehmend synonym zum Dasein verwendet.

Der sogenannte ontologische Beweis, den Kant dabei kritisierte, ist für uns zumindest in einer Hinsicht von Bedeutung. Er hat bekanntlich mit einer Formel operiert, die uns befremdlich, ja wenig verständlich zu sein scheint: »quod maior sit quam cogitari possit«. ⁵³ Diese Definition Gottes und der aus ihr folgende Beweis seiner Existenz unterstellen, dass, wenn etwas existiert, es *mehr* Realität bedeutet, als wenn etwas nicht existieren würde, bzw. dass ein Existierendes ›größer‹ ist als ein Nicht-Existierendes. Das lehnte Kant gerade ab: Die Existenz sei keine *realitas*, keine Qualität unter anderen. Sein Gegenbeispiel ist hundert wirkliche Taler, die »nicht das Mindeste mehr« enthalten »als hundert mögliche«. ⁵⁴ An dieser Stelle spricht Kant vom »Wirkliche[n]« im Unterschied zum »bloß Mögliche[n]« – eine Terminologie, die in der deutschsprachigen Philosophie auch später verwendet wird. Betrachten wir jedoch das kantische Argument etwas kritisch. Sind hundert Taler, die wirklich sind, tatsächlich nicht ›mehr‹ als dieselben hundert Geldstücke, die nur vorgestellt sind? Ein gewisses ›Mehr‹ ist hier deutlich spürbar. Denn hundert reale Taler können mehr bewirken als die hundert vorgestellten. ⁵⁵ Die *Wirkung* ist hier größer. Daraus können wir jedoch schließen: Auch die Realität, wie wir das Wort heute verwenden, ist damit wirksamer als beim bloß Ausgedachten.

Die letztere Überlegung soll nicht dazu dienen, dem anselmschen Gottesbeweis über Kants Kritik hinaus neue Überzeugungskraft zu verschaffen. Vielmehr soll sie zur Klärung davon beitragen, was unter Realität gemeint werden kann. Die Wirksamkeit wird im Mittelalter zu einem wichtigen Charakteristikum der Realität, wie wir sie heute verstehen. Besonders Gott wird als purer *actus*, als reine Tätigkeit und schöpferische Kraft gedeutet. Auch wenn der Realitätsbegriff sich später grundsätzlich verändert, wird die Wirksamkeit zu einem wichtigen, vielleicht dem wichtigsten Merkmal der Realität.

Im Folgenden werde ich den Begriff ›Realität‹ in der heute vorherrschenden Art und Weise verwenden, wobei auch seine historische Tiefe,

⁵² Kant: KrV, A 598/B 626.

⁵³ Anselm von Canterbury: *Proslogion*, 15.

⁵⁴ Kant: KrV, A 599/B 627.

⁵⁵ Im Unterschied zu Kant würden wir heute vielleicht tatsächlich sagen können, dass das mögliche (virtuelle) Geld genauso wirklich ist wie die Banknoten, die man in der Hand hat. Das Argument wäre darum heute überzeugender, wenn man statt an Geldstücke an jeden anderen Gegenstand, wie Brot, Haus oder Waffe, denken würde.

z. B. bei Spinoza, eine Rolle spielen wird. Laut moderner Auffassung ist die Realität als Synonym zur Existenz zu verstehen, als Dasein, das ›real‹ im Gegensatz zum Illusorischen ist, auch als Synonym zur Wirklichkeit, d. h. zur Realität, die wirksam ist.⁵⁶ Vor allem in den aktuellen Debatten der sogenannten Realisten und Antirealisten wird eine solche Wortverwendung immer wieder aktualisiert. Dies ist sicherlich eine starke Vereinfachung gegenüber der vorherigen Tradition. Dennoch lässt sie den Kern des Fraglichen besser erkennen: Wo liegt die Grenze zwischen Realität und dem, was zu ihr nicht gehört? Was bedeutet es überhaupt, zur Realität zu gehören? Kann sie festgehalten oder zumindest als solche erfasst werden? Beeinflussen solche Prozedere die Realität oder bleibt sie vollkommen neutral ihnen gegenüber?

Der moderne Realitätsbegriff scheint relativ einfach, jedenfalls eindeutig zu sein. Dennoch täuscht dieser Eindruck. Bei einer genauen Betrachtung begegnet uns auch hier die Zweideutigkeit, ja Dunkelheit der Frage nach Realität, die einer philosophischen Analyse zusätzliche Schwierigkeiten bereitet. Diese Zweideutigkeit kennen wir bereits vom Machtbegriff. Sie besteht in einer Verdoppelung: So wie von »Macht der Macht« gesprochen wird, spricht man auch von der »realen Realität«.⁵⁷ Diesmal geht es allerdings, anders als bei der Macht, nicht um das Wesen der wie auch immer verstandenen Realität, sondern um zwei unterschiedliche Richtungen in den modernen Diskussionen. Zum einen wird mit ›Realität‹ die Gesamtrealität gemeint – als Summe alles Seienden. Diese in seinen logischen Strukturen zu beschreiben, wäre das primäre Anliegen der Ontologie: Die ontologisch verstandene Realität wird als das Ganze betrachtet, als Gesamtheit aller ›Dinge‹, wie immer diese auch aussehen mögen. Auch die Bezeichnung ›Natur‹, die uns im Kapitel 2 besonders beschäftigen wird, führt in dieselbe Richtung. Auch hier wird die Gesamtheit aller Erscheinungen gemeint, egal ob das erkennende Subjekt daraus ausgeschlossen ist oder umgekehrt eine Art

⁵⁶ Im Deutschen kann die Realität und Wirklichkeit unterschieden werden – als das Aktuelle (das aktuell Wirkende) und das Mögliche. S. dazu Trappe, Tobias: Art. *Wirklichkeit*, in: Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried u. Gabriel, Gottfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971–2007, Bd. 12, S. 829–846. In der deutschsprachigen Philosophie werden dementsprechend Realität und Wirklichkeit gelegentlich auseinandergelassen. Vgl. Abel, Günter: *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2004, S. 25 f. Da jedoch auch Möglichkeiten als real oder nicht real beurteilt werden können, scheint mir sinnvoll, die Realität als Oberbegriff zu verwenden.

⁵⁷ Luhmann, Niklas: *Die Realität der Massenmedien*, Opladen: Westdt., 1996, S. 145.

»Vernatürlichung« erlebt.⁵⁸ Es handelt sich auf jeden Fall um eine Art Gegebenheit, die als Ganze aufgefasst wird.

Aber man kann zum anderen auch nach der Realität dieses Ganzen bzw. ihrer Bestandteile fragen. Mit der Bezeichnung ›Realität‹ wird in diesem Fall etwas viel Konkreteres gemeint – *die Realität von etwas*, z. B. die Realität von den einzelnen Gegenständen, von Ideen, von Prädikaten oder von Natur. Dieser Aspekt der Realitätsfrage wurde ebenso bei Kant aufgegriffen. Freilich ist Realität für Kant, wie oben bereits erwähnt, nicht mit dem Dasein gleichzusetzen. Aber auch die Realität kann nur durch Erfahrung dargetan werden, d. h. sie ist durch das urteilende Subjekt festzustellen. Kants Begriff der Realität führt somit nicht nur in die Richtung des heutigen Wortgebrauchs (Realität als Dasein bzw. Existenz), sondern seine Bedeutung hat auch eine klare Ausprägung als Realität ›von etwas‹. Diese verleitet zu einer erkenntnistheoretischen Fragestellung: Was und unter welchen Bedingungen können wir als real erkennen?

Eine Unterscheidung von diesen zwei Bedeutungen der Realität scheint heute unerlässlich zu sein, um Missverständnisse zu vermeiden – gerade, wenn die Realität als Problem angesehen wird. Es sind zwei verschiedene Aufgaben, ob die Gesamtrealität als solche beschrieben werden soll oder ob eine Antwort auf die Frage gesucht wird, unter welchen Bedingungen etwas Konkretes als real beurteilt werden kann. Im ersteren Fall wird die Realität ontologisch betrachtet – als das Ganze, das man in einer Lehre erfassen kann; im letzteren ist sie eine epistemologische Frage, die nach einem *Kriterium* der Unterscheidung verlangt, wobei eine Richtschnur gesucht wird, wie man den Status des Realen den Dingen zu- oder absprechen soll.

Kant hat dabei die Lehre der Gesamtrealität als solche verworfen: Einer Disziplin, die sich »anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doktrin zu geben«, gebühre »der stolze Name einer Ontologie«.⁵⁹ Das Problem sei dabei nicht nur, dass eine solche Disziplin »die Schranken der Sinnlichkeit« verlasse, sondern auch, dass sie keinen Leitfaden für das Denken liefern könne. Dieses definiert Kant an jener Stelle eindeutig: »Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu bezie-

⁵⁸ Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr – Herbst 1881, KSA, Bd. 9, S. 525.

⁵⁹ Kant: KrV, A 247/B 303.

hen.«⁶⁰ Das könnte man u. a. in dem Sinne verstehen, dass das primäre Anliegen des Denkens eben darin besteht, festzustellen, ob konkrete Dinge und ihre Eigenschaften real sind, wobei dies als nicht-ontologische Aufgabe zu deuten wäre – als Aufgabe des Denkens, das durch die Kritik geschult wurde und die eigenen Grenzen besser kennt, als es bei den Ontologien der Fall gewesen ist, welche sich anmaßen, die Gesamtheit anhand einer Doktrin aufzufassen.

Dennoch zeigen die Debatten um die Realität, dass die ontologische und die epistemologische Fragestellung schwer auseinanderzuhalten sind. Denn die zwei oben beschriebenen Bedeutungen von Realität sind miteinander eng verbunden: Was im zweiten Sinn, als Realität ›von etwas‹, bezeichnet wird, bestimmt, was als Realität in der ersten Bedeutung verstanden wird – die Realität als Ganze. Was als die Gesamtheit gilt, legt seinerseits fest, welche ›Dinge‹ als real zu beurteilen sind. Eine gewisse Doppeldeutigkeit ist somit nicht einfach zu vermeiden. Besonders auffällig wird sie, wenn nach der Realität der Außenwelt gefragt wird. Denn es handelt sich dabei sowohl um die Gesamtheit (oder ihren wesentlichen Teil) als auch um die Realität *von* dieser Gesamtheit, d. h. sowohl um die Realität des Ganzen als auch um die Kriterien, wie das Reale erkannt werden kann. Schauen wir diese Diskussionen etwas genauer an.

Kant hat es als »ein[en] Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft« bezeichnet, dass für »das Dasein der Dinge außer uns« keine Beweise vorliegen.⁶¹ Dieses »Dasein« bzw. »Existenz wirklicher Dinge«⁶² sollte, wie die kantische »Widerlegung des Idealismus« demonstriert, die Unabhängigkeit der Dinge von dem wahrnehmenden Subjekt sichern.⁶³ Der kantische Beweis ist dabei im Unterschied zu dem von Descartes nicht rein spekulativ, sondern erfolgt aus dem phänomenalen Bewusstsein »meines Daseins als in der Zeit« her: Die Zeitbestimmung sei nur unter der Bedingung möglich, dass »etwas Beharrliches« ihr zugrunde liege; das könne keine bloße Vorstellung sein, denn die Wahrnehmungen seien gerade wechselhaft, also komme sie von dem »Ding außer mir«.⁶⁴ Die Brücke zwischen dem Bewusstsein des eigenen Daseins und dem Dasein der Dinge außer mir wird

⁶⁰ Kant: KrV, A 247/B 304.

⁶¹ Kant: KrV, B XXXIX, Anm.

⁶² Kant: KrV, B 275.

⁶³ Kant: KrV, B 274 ff.

⁶⁴ Kant: KrV, B 275.

somit unmittelbar geschlagen und braucht weder cartesianisches »Ich« noch Gottesbeweise.⁶⁵

Was im Abschnitt »Widerlegung des Idealismus« bewiesen wurde, scheint allerdings die Gesamtrealität zu sein, dass es nämlich etwas außerhalb des Bewusstseins überhaupt gibt. Das Dasein von einzelnen Dingen ist dagegen nach Kant nicht allgemein zu erweisen, sondern soll jedes Mal durch die Erfahrung konkret geprüft werden, wofür die transzendente Analytik und ebenso (im negativen Sinne) die transzendente Dialektik der reinen Vernunft dienlich sein sollten. In jedem Einzelfall muss eigens dargetan werden, ob etwas da ist oder nicht. Und dennoch gibt uns Kant mit seiner Analyse des phänomenalen Bewusstseins einen Fingerzeig darauf, *wie* wir unterscheiden können, was als real und was als nicht real zu beurteilen ist. Die Beharrlichkeit ist ein gewisses Merkmal der Realität, sowohl ein Argument für die Realität der Außenwelt überhaupt als auch eine Richtschnur, die in Einzelfällen, wenn es sich um die Realität von Einzeldingen handelt, dem Urteilenden behilflich sein kann.

Der Bedarf, die Realität der Außenwelt zu beweisen, kommt ab der Neuzeit immer wieder zum Vorschein. Das Verlangen wird umso dringender, weil die Gesamtrealität dabei zunehmend immanent verstanden wird. Dies jedoch nicht sogleich in dem Sinne, dass jeder transzendente ›Überschuss‹ negiert wäre. Vielmehr geht es zuerst um die Aufgabe, das Gegebene aus ihm selbst heraus, d. h. aus den ihm immanenten Prinzipien, abzuleiten, welche Prinzipien vom erkennenden Subjekt gefunden werden sollen. Das Problem der Bewusstseinsimmanenz stellt dabei nur einen Extremfall dar, indem die Realität der Außenwelt als solche dem Zweifel unterliegt. Eben diese radikale Konsequenz des Immanenzprinzips wollte Kant mit seinem Beweis beseitigen, indem er die Realität aus der Beharrlichkeit der Erscheinungen bewies bzw. anhand der Zeitbestimmung für das Dasein der Dinge ›außer uns‹ argumentierte. Eine ähnliche Argumentation begegnet uns bei denjenigen Denkern, die ihre Beweise auf einer anderen, dem Bewusstsein unmittelbar zugänglichen Evidenz gründeten – auf den Erfahrungen des Widerstandes. Dabei wird die Frage nach der Realität der Einzeldinge und darum auch nach dem Kriterium der Realität immer prominenter. Werfen wir einen Blick auch auf diese Diskussionen.

Der Widerstand, den wir seitens der wie auch immer verstandenen Dinge erfahren, wird spätestens seit dem 17. Jahrhundert, seit Hobbes

⁶⁵ Vgl. »ein unmittelbares Bewußtsein« (Kant: KrV, B 276).

und Locke, als *das* Merkmal der Realität betrachtet. Ausführlich wird dieser Gedanke bei Dilthey in seinem Beweis der Realität der Außenwelt dargelegt. Dabei betrachtet Dilthey die Erfahrungen von Trieb und Hemmung, von Impuls und Widerstand psychologisch und selbst physiologisch.⁶⁶ Druckempfindungen, Hunger und Schmerz seien ursprüngliche Zeugen der Realität. Ohne auf den Satz der Phänomenalität als obersten Satz der Philosophie zu verzichten, gelingt Dilthey somit nicht nur die Realität der Außenwelt erneut, wie vor ihm Kant, unter Beweis zu stellen, sondern gleichzeitig auch ein Kriterium der Realität von Einzeldingen aufzuweisen. Die Realität meldet sich dabei primär im Modus des Hemmenden, des Sich-Widersetzenden. Als solche sei sie nicht zu verkennen, sie beweise sich selbst, und zwar ohne dass das Denken in Anspruch genommen werde. Als Wollende und Fühlende kennen wir die Unverdrängbarkeit, ja Aufdringlichkeit der Realität. Die »Wände von Tatsächlichkeit« seien fest und starr.⁶⁷ Die Realität – sowohl die von Außenwelt als auch von Einzeldingen – sei uns damit unmittelbar gegeben.

Damit ist die Bedeutung des Wortes »Realität« endgültig festgelegt – als Gegensatz zur Erscheinung, Täuschung, Einbildung. So liest man heute im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*:

»Nimmt man Realität in der gewöhnlichen Bedeutung, so ist durch den Begriff ausgezeichnet, was Widerstand leistet, was sich aufdrängt, was auf permanente und geregelte Weise verharrt, und dadurch auch das, worauf man sich innerhalb definierter Grenzen verlassen kann. In diesem Sinne steht »Realität« im Gegensatz zu »Erscheinung«.⁶⁸

Man kann dabei auf der Realität des Ideellen oder aber des Sinnlichen bestehen. In jedem Fall handelt es sich um das »wirklich Gegebene[]«,⁶⁹ das die Unlust verursacht. Wie bei Hegel das Fortschreiten des Geistes zu seiner Selbstverwirklichung sich erst durch die Negation vollziehen kann, so ist auch die Erfahrung der Realität bei Dilthey vor allem negativ.

⁶⁶ Vgl. Dilthey, Wilhelm: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890), in: ders.: *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Teil I (*Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 (*Gesammelte Schriften*, Bd. 5), S. 90–240, bes. S. 101 ff.

⁶⁷ Dilthey: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, S. 105.

⁶⁸ Courtine, Jean-François: *Realität/Idealität*, in: Ritter, Gründer, u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971–2007, Bd. 8, S. 189.

⁶⁹ Courtine: *Realität/Idealität*, S. 190.

Die Richtschnur des Widerstandes, welchen wir seitens der Dinge ständig erleben, und zwar viel früher, als wir die Realitätsfrage ontologisch oder erkenntnistheoretisch stellen können, wird als Merkmal der Realität von mehreren Denkern auch nach Dilthey aufgenommen. Prominent wird dieser Gedanke z. B. bei Max Scheler.⁷⁰

Dilthey beanspruchte dabei, hinter den kantischen Begriff des Denkens zu gehen – zu einer Erfahrung hin, die ursprünglicher als jedes Denken und jeder Zweifel an der Realität der Außenwelt ist. Bemerkenswerterweise sprach er in diesem Zusammenhang nicht nur vom Willen, der gehemmt wird, sondern auch von »Macht«, und zwar im doppelten Sinne – als Macht des »Fremd-Selbständige[n]«, das uns »gegenübertritt«, bevor die Frage nach Realität gestellt werden kann, und als »Macht unserer Schlüsse«, die den Vorgang umkehrt und die Frage im Kontext des wissenschaftlichen Denkens aufwirft.⁷¹ So ein an der Richtschnur des Machtbegriffs gewonnenes Realitätsverständnis scheint nicht nur einen Beweis der Existenz von Außenwelt zu liefern, sondern auch und vor allem den Sinn der Realität indirekt zu klären – als Macht, die unserer Macht gegenübertritt. Aus wenigen Hinweisen bei Dilthey könnte man Folgendes schließen: Die Realität ist schlechthin Unverfügbares, als solches markiert sie Grenzen unserer Macht, über die hinaus wir allerdings gelangen können, indem wir uns der Macht der Erkenntnis bedienen.

Diltheys Überlegungen zur Widerständigkeit der Realität implizieren, ähnlich wie die zur Beharrlichkeit bei Kant, die Beantwortung der Frage nach dem Kriterium der Realität, auch wenn beide vielmehr als Argumente für die Realität des Ganzen ausgeführt wurden. Dabei

⁷⁰ Vgl. Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: ders.: *Späte Schriften*, Bern, München: Francke 1976 (Gesammelte Werke, Bd. 9), S. 16; auch ders.: *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (1926), in: ders.: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern, München: Francke, 1960 (Gesammelte Werke, Bd. 8), S. 370 ff. Später, bei Hans Jonas, trifft man auf dasselbe Argument nicht als Beweis der Realität der Außenwelt, sondern als Argument für eine realistische Auffassung der Kausalität (Jonas, Hans: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt a/M: Suhrkamp 2011, S. 59 ff.).

⁷¹ Dilthey: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt*, S. 117. Allerdings findet man auch bei Kant die Idee des Widerstandes und selbst im Zusammenhang mit der »Macht der Vernunft«, freilich als Metapher eingeführt: So munterte diese Macht Platon auf, die Sinnenwelt zu verlassen und wie eine »leichte Taube« »im luftleeren Raum« »auf den Flügeln der Ideen« über diese hinwegzufliegen, ohne zu merken, dass dort, wo sein Verstand keinen Widerstand findet, auch keine Bewegung sein kann (Kant: KrV, A 5/ B 8 f.).

wird der Sinn der Realität indirekt angedeutet – das Hemmende, das Trotzende, das Unverfügbare. Dennoch führt die Zweideutigkeit der Fragestellung nach Realität bzw. Dasein der Außenwelt dazu, dass dieser zweite Aspekt der Frage – die Realität als Richtschnur der Unterscheidung zwischen dem Realen und Nicht-Realen – nicht explizit gemacht wird. Das Kriterium des Realen wird nicht eigens diskutiert oder in Frage gestellt. Ist das Merkmal der Beharrlichkeit bzw. der Widerständigkeit das einzig mögliche? Ist die Unverfügbarkeit *der* Sinn der Realität schlechthin?

Mit seinem Beweis des Daseins der Dinge machte Kant sowie später Dilthey eine Unterstellung, die nur, solange sie nicht artikuliert wird, überzeugt – das von der Außenwelt isolierte, cartesianische Subjekt, das nach der Realität fragen und an ihr zweifeln kann. Auf die schwerwiegenden Folgen dieser Annahme, die eine lange Tradition in der Geschichte des europäischen Denkens gehabt und u. a. zur Frage nach der Realität der Außenwelt geführt hatte, machte Heidegger aufmerksam. Das Problem der Realität entstehe, so Heidegger, in Folge einer erkenntnistheoretischen Verkennung des innerweltlichen Daseins, als Überspringen des Zuhandenen, als ob die Welt ein bloßes Gegenüber des Fragenden, eine Vorhandenheit, wäre, an der man zweifeln könnte. Gerade das sei ein »Skandal der Philosophie«, und nicht etwa fehlende Beweise.⁷² Die diltheyschen Überlegungen stellen zwar einen Versuch dar, auf ursprüngliche Erfahrungen des Bewusstseins mit der Welt zu kommen, die dessen erkenntnistheoretischer Entfremdung von der Welt vorhergehen. Aber auch sie, so Heidegger, bleiben schließlich der Logik der Bewusstseinsimmanenz verhaftet. Denn auch Dilthey, wie vor ihm Kant, hält Beweise für nötig; folglich ist auch für ihn die Realität ein neutrales Gegenüber eines ihr fremden Subjekts, das es zu erforschen und zu beweisen gilt. Dieser Einseitigkeit des Fragens nach Realität setzte Heidegger seine Analytik des Daseins als innerweltliches Seiendes, als In-der-Welt-sein, entgegen. Dabei gab er dem Realitätsproblem eine neue Richtung: Man sollte von nun an fragen, was die Realität bedeutet.

Sowohl im kantischen als auch im diltheyschen Beweis wurde als selbstverständlich vorausgesetzt, dass wir bereits wissen, was es heißt, wenn etwas da bzw. wenn etwas real ist. Wir müssen nur noch feststellen, *ob* »die Welt da draußen« in diesem Sinne ist. Aber die Frage, was wir unter dem Wörtchen »ist« verstehen, ist alles andere als trivial. Eben das sollte

⁷² Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Niemeyer, 2006, S. 205.

man nach Heidegger klären: den »Sinn des Seins überhaupt«. ⁷³ Dann werde sich die Frage, ob etwas real sei, vielleicht erübrigen. Denn aller Zugang zur Realität sei existentiell, d. h. wurzele in dem Vorverständnis vom Sinn des Seins. Alle Beweise demonstrieren somit nach Heidegger das, was sie überflüssig macht: Für das Dasein als In-der-Welt-sein ist der Sinn der Realität immer schon erschlossen. Darum werden jegliche Beweise im Grunde tautologisch. Das unterscheidet Heideggers Position von dem sowohl kantischen als auch diltheyschen Realismus: Der letztere behauptet zwar die Realität bewiesen zu haben, aber immer noch im Modus des Vorhandenen, als ob die Welt dem Dasein, als erkennendem Subjekt, gegenüberstünde, und beide Möglichkeiten – dass es sie gibt und ebenso dass es sie nicht gibt – offen wären. Aber auch der Idealismus, selbst wenn er Recht behält, dass ohne Seinsverständnis keine Realität möglich ist, sieht sich nach Heidegger mit Unrecht davon entlastet, dieses Seinsverständnis ontologisch zu fundieren. ⁷⁴ Die erkenntnistheoretischen Diskussionen über die Realität sind, so Heidegger, nur auf dem Boden der existentiellen Analytik des Daseins lösbar, genauer gesagt, durch die Klärung vom Phänomen der Innerweltlichkeit und durch die Analyse der »Strukturganzheit des Seins des Daseins«. ⁷⁵ Schließlich ist alle Realität auf das Phänomen der Sorge zurückzuführen, deren ontologischer Sinn die Zeitlichkeit ist. ⁷⁶ Zwar kamen Kant und Dilthey der Zeit als Sinn des Seins sehr nahe, aber immer noch im Modus der Indifferenz – der existentiellen Gleichgültigkeit vonseiten des erkennenden Subjekts. Mit seiner Analytik des Daseins wendet sich Heidegger entschieden gegen jeglichen indifferenten Sinn der Realität. Freilich schlägt er dabei auch vor, die Frage nach dem Sein von der Frage nach Realität abzugrenzen, gerade weil die Bezeichnung ›Realität‹ die existenzielle Verwurzelung des Fragens missachtet, indem sie nur den Modus des Neutral-Vorhandenen zu kennen scheint. ⁷⁷

Bei Heidegger liegt somit eine Wendung der Frage nach der Realität vor, die schon von Husserl vorbereitet wurde. Eben Husserl, wie bereits erwähnt, bestand vehement darauf, dass der Sinn davon, dass etwas ist, geklärt werden soll; und wäre er geklärt, würde die Frage nach Realität sich erübrigen. Nun macht Heidegger auf die Nicht-Indifferenz der Frage

⁷³ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 8, vgl. auch S. 437.

⁷⁴ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 207.

⁷⁵ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 209.

⁷⁶ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 211, 323.

⁷⁷ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 212.

nach dem Sinn aufmerksam, und zwar im doppelten Sinne: Das Dasein steht der Realität niemals gleichgültig gegenüber und es hat die Frage, was als real gelten soll, immer bereits beantwortet, bevor die Frage im Modus des theoretischen Problems entstanden ist.⁷⁸ Das heißt: Wir haben immer schon entschieden, was als Realität gelten soll, bevor wir die Frage, was real ist und ob es etwas Reales gibt, gestellt haben, und dies, weil diese Frage unser ganzes Selbst zutiefst betrifft und für dieses konstituierend ist. Nicht nur Kant, auch Dilthey und Scheler, wird dabei eine wesentliche Verkürzung des Sinnes der Realität vorgeworfen. Sowohl Beharrlichkeit als auch Widerständigkeit werden erfahren, weil wir die Realität schon kennen, weil wir bereits in der Welt sind. Folglich sind es nicht nur die Erfahrungen des Misslingens, die uns von der Realität der Dinge überzeugen. Oder vielmehr: Damit sie uns überzeugen können, mussten wir den Sinn der Realität schon verstanden haben. Warum beschränkt sich dieser auf den Widerstand? Könnte man z. B. vom Gelingen nicht ebenso sagen, dass es uns von der Realität der Dinge überzeugt, die somit unmittelbar gegeben sind? Indirekt angedeutet wird dieser Gedanke bei Dilthey, indem er neben dem Widerstand noch ein wesentlich anderes Merkmal der Realität erwähnt, die Konsistenz bzw. die Wiederholbarkeit.⁷⁹ Damit könnte als Realität jedoch aufgefasst werden, was sich der »Macht unserer Schlüsse« beugt, – nicht die Widerständigkeit, sondern die Nachgiebigkeit, nicht die Unverfügbarkeit, sondern das Sich-uns-zur-Verfügung-Stellen der Dinge.

Infolge dieser Überlegungen verwirft Heidegger die Lösungen von Kant, Dilthey und Scheler ausdrücklich. Dilthey und Scheler tadelt er vor allem dafür, dass sie nur eine voluntative Seite des Seinsverständnis beleuchtet haben.⁸⁰ Die »für sich ›auftretenden‹ Trieb oder Wille[]« seien jedoch nur »Modifikationen der Sorge« und verdunkelten bloß deren ontologischen Sinn. Denn mit ihnen sei nur »*ein* Realitätscharakter unter anderem getroffen« – die Widerständigkeit.⁸¹ Die Realität sei jedoch die immer schon erschlossene Welt, folglich nicht nur hemmend, sondern vor allem und primär fördernd. Nicht die Unlust, sondern zunächst der sichere Umgang mit der Welt bezeuge die Realität.

⁷⁸ Beide – die Zuhandenheit und die Vorhandenheit – sind somit nach Heidegger »Modi der Realität« (Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 211).

⁷⁹ Vgl. Dilthey: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt*, S. 115.

⁸⁰ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 210.

⁸¹ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 211.

Dieser Kritik Heideggers an seinen Vorgängern kann ich nur zustimmen. Dennoch darf dabei auch nicht übersehen werden, wie Heidegger die Frage nach der Realität im Sinne der Lehre vom Sein umdeutet. Die Frage nach Kriterien, wie man das Reale von dem Nicht-Realen zu unterscheiden hat, – die Frage, die am Leitfaden kantischer Definition des Denkens und ebenso der diltheyschen Analyse seiner physiologischen Grundlage eine Antwort bekam, – geht dagegen mit der Bezeichnung ›Sein‹ bei Heidegger verloren. Freilich ist diese Antwort, wie er mit Recht betonte, sehr einseitig gewesen. Aber sie war immerhin ein Versuch, die Realität als Richtschnur für das Denken zu deuten, dessen primäres Anliegen nach Kant darin besteht, *konkrete* ›Dinge‹ als existierend darzutun.⁸²

Zwar sah Heidegger seine Aufgabe vor allem darin, den »Sinn des Seins überhaupt« zu ergründen, wurde seine Philosophie vorwiegend als Klärung vom Sinn der menschlichen Existenz rezipiert. Dieses Missverständnis war m. E. nicht zufällig. Die wie selbstverständliche Privilegierung des Menschen (das Dasein) knüpfte den Sinn des Seins wiederum an das Verstehen, machte es folglich vom Menschen abhängig. Freilich betonte Heidegger unermüdlich, dass auch der Mensch als das um seine Existenz besorgte Dasein nur darum ist, weil er das Sein verstehen kann. Damit kam die gegenseitige Abhängigkeit der Realität und des sie verstehenden Daseins zur Sprache. Dennoch blieb diese Abhängigkeit gerade ungeklärt und selbst die Frage, wie sie funktioniert, wurde zusammen mit der Frage nach der Realität verworfen.

Auf die Vor- und Nachteile von Heideggers Herangehensweise an das Problem der Realität werde ich im Kapitel 2 eingehen. Hier kann ich nur vorwegnehmend bemerken, dass die Frage nach dem Sinn *überhaupt* diesem Problem kaum gerecht werden kann. Erstaunlich ist dabei vor allem, dass dieser Sinn im Verstehen gesucht und dieses in den Horizont der Zeit gestellt wird, seine Zeitlichkeit jedoch im Grunde vernachlässigt wird. Die von Heidegger beschriebenen existentiellen Strukturen des Daseins wiesen zwar eine eigene Dynamik nach und brachten damit die Veränderung der Stellung des Daseins zum Sein zum Ausdruck, z. B. indem analysiert wurde, wie das Dasein sich dem Sein verschließt.

⁸² Auch die phänomenologische Reduktion, wie sie von Husserl konzipiert worden ist, implizierte, dass die Frage nach Kriterien ausgeklammert werden musste – als etwas, das bei natürlicher Einstellung mit ihrer These, dass die Welt existiert, den Sinn dieser Existenz verdunkelt. Vgl. Husserl, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos*, 1 (1910/11), S. 289–341.

Dennoch blieben diese Strukturen selbst konstant und in diesem Sinne überzeitlich. Das Historische der Seinsmodi wurde bei Heidegger nicht berücksichtigt: Die Existenzialien wurden ahistorisch-allgemein aufgefasst. Besonders trifft dies für die Grundlage der Daseinsanalyse zu – die Grundthese, dass es dem Dasein in seinem Sein immer primär »um dieses Sein selbst« geht.⁸³ Was ist, wenn das Besorgt-Sein um die eigene Existenz nur eine Besonderheit unserer *heutigen* Handhabung der Realität ist, so wie die Herrschaft des »Man«? Könnte es nicht sein, dass nur wir modernen Menschen das Leben als das Sein zum Tode erfahren, wogegen wir uns durch Gerede und Neugier zu wehren suchen? Vielleicht verdunkelt unsere Sorge um unser Sein gerade den Sinn des Seins? Die alten Griechen haben bspw. das eigene Dasein ganz anders wahrgenommen – als Teilnahme an der lebendigen Ewigkeit, dessen eigentliches Privilegium und Würde nicht die Arbeit, sondern die Muße und Neugier ausmacht. Und hat ein Mensch des Mittelalters das eigene Leben tatsächlich als Entwurf erlebt und nicht vielmehr als eine Art Prüfung, deren Ziel erreicht oder für immer verfehlt werden kann? Wäre in diesen Fällen nicht eine ganz andere Analytik angemessen und könnte dementsprechend nicht ein anderer Sinn des Seins gefunden werden? Kann dieser wirklich *überhaupt*, allgemein für alle Zeiten, festgelegt werden? Trotz alles Pathos des Konkreten scheint sowohl Heideggers als auch Husserls Denken dem Allgemeinen verhaftet. Die Beschreibung der »Strukturganzheit« der Existenz kann kein Ersatz für die Frage nach dem Sinn der Realität sein, weil die Letztere nicht allgemein festzustellen und nicht in ihren Grundstrukturen erschöpfend zu beschreiben ist. Mag Heidegger auch Recht behalten, dass jeder Zugang zum Sein existentiell ist und sich im Horizont der Zeit vollzieht, diese Einsicht entlastet uns nicht davon, die Frage nach dem Sinn immer wieder erneut und konkret zu stellen. Im Unterschied zur Frage nach dem Sein eröffnet die Frage nach der Realität das breite Feld der Forschung, das niemals erschöpfend beschrieben werden kann, sondern, je nach der konkret-historischen Perspektive, neue Aspekte von diesem Sinn aufspüren lässt.

Die Frage nach dem Sinn des Seins trat bei Heidegger letztendlich zurück, die Antwort wurde vorwiegend durch die Beschreibung der überzeitlich-existenziellen Modi des Seins vom Dasein gegeben, die der ursprünglichen Fragestellung kaum gerecht werden konnte. Nicht umsonst sprach er selbst am Ende von *Sein und Zeit* davon, dass die »Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt« »gestellt und ungeklärt«

⁸³ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 12.

bleibt.⁸⁴ Die Klärung dieses Sinnes schien auch mit der Daseinsanalytik nicht an ihr Ziel gelangt. Die existentielle Analytik, wie fruchtbar und in mehreren Hinsichten anschlussreich sie sich später auch erweisen mag, ging an dieser Fragestellung vorbei. Denn die Frage nach dem Kriterium des Realen wurde von Heidegger im Grunde ignoriert bzw. als überflüssig oder gar falsch zurückgewiesen – als das Zeugnis der Verkennung des ›Seins‹ zugunsten der ›Realität‹. Damit wird die Aufgabe des Denkens, dessen Erläuterung Kants Analytik des Verstandes gewidmet wurde, verfehlt. Wenn Kant den »stolze[n] Namen der Ontologie« verworfen hat, so findet Heidegger einen noch stolzeren: den der Fundamentalontologie. Mit Heideggers fundamentalontologischer Frage geht die Frage nach dem Sinn der Realität verloren.

Heideggers Ausgangspunkt war bekanntlich die ontisch-ontologische Differenz, die auch seine Aufgabe bestimmte: nicht das Seiende, sondern den Sinn des Seins vom Seienden zu untersuchen. Diese Differenz scheint in die Richtung der Unterscheidung von zwei Bedeutungen der Realität zu weisen, die oben hervorgehoben wurden: die Gesamtrealität und die Realität ›von etwas‹. Dennoch, indem Heidegger vom Sein und nicht von der Realität sprach, hat er sich auf die Suche nach dem »Sinn des Seins überhaupt« gemacht, womit er am Ende scheitern musste: Statt den Sinn des Seins fand er die existentiellen Strukturen des Daseins heraus, die diesen nur indirekt und vor allem viel zu allgemein klärten. Aber im Unterschied zum Sinn des Seins ist der Sinn der Realität nicht »überhaupt«, er ist mehrdeutig und er ist flüchtig, er wird in der jeweils neuen Perspektive ein anderer sein. Er bleibt – hier muss man Heidegger Recht geben – mit so einem Merkmal wie Beharrlichkeit oder Widerständigkeit sehr einseitig. Die letztendliche Unbrauchbarkeit solcher Kriterien folgt daraus, dass man von den Einzeldingen, im Unterschied zur Gesamtrealität, nicht nur sagen kann, ob es sie gibt oder nicht. Von der Realität der Einzeldinge müsste man darüber hinaus fragen, in welchem Sinne sie real sind. Hier können qualitative Verschiedenheiten durchaus denkbar sein.

Die kantische Idee der Beharrlichkeit sowie Diltheys und Schelers Hervorhebung des Widerstandes lassen darüber hinaus – auch in diesem Punkt behält Heidegger Recht – die Realität des Fragenden sowie seine Souveränität außer Frage. Doch gerade die Unsicherheit dieses angeblich souveränen Subjekts zeigt, dass die Frage nach der Realität es zutiefst betrifft, mehr noch: dass sie immer wieder neu aufgeworfen werden muss

⁸⁴ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 437.

und mit keinen Beweisen der Realität der Außenwelt abgetan werden kann. Um hier eine Richtschnur zu finden, reichen weder die Zeitanalyse Kants noch die Widerstandsanalyse Diltheys aus. Beharrlichkeit sowie Widerständigkeit geben zwar einen Fingerzeig darauf (die Dinge, die uns konsistente Erfahrungen liefern bzw. Widerstand leisten, können als real eingestuft werden), aber dieser Hinweis bleibt einseitig und fraglich (auch die Dinge, die sich als veränderlich bzw. nachgiebig erweisen, können real sein). Als ontologische Antwort auf die Frage nach der Realität ist sie im Grunde überflüssig, als epistemologische viel zu eng erfasst. Darauf wies Heidegger gerade hin. Dennoch verwarf er mit der Einseitigkeit der Lösungen auch die Frage selbst. Die Suche nach dem Sinn ist zugleich die Suche nach einer Richtschnur, sonst bleibt die Fragestellung allgemein und verfehlt letztendlich ihre Aufgabe.

Ohne weiter auf die Differenzen zwischen Heidegger und seinen Vorgängern einzugehen, lässt sich zusammenfassend feststellen, dass die Doppeldeutigkeit der Fragestellung nach der Realität dazu führen kann, dass die Frage nach dem Kriterium des Realen entweder *ad hoc* beantwortet wird oder dass diese Frage vollkommen untergeht, d. h. durch Probleme der Beschreibung von allgemeinen Strukturen bzw. durch den allgemeinen Sinn des Seins überlagert wird. Beide Tendenzen spiegeln sich in den Diskussionen um die Ontologie wider, sei es eine formale oder materielle, sei es die regionale Ontologie Husserls oder die Fundamentalontologie Heideggers. Der Gewinn der epistemologischen Fragestellung Kants wäre dagegen die Einsicht, dass die Lehre von Gesamtrealität uns nur dann behilflich sein kann, wenn man sich kritisch mit ihr auseinandergesetzt hat, bzw. dass die Realität immer wieder konkret zu entdecken ist. Aber auch die phänomenologische Frage Husserls sowie die fundamentalontologische Fragestellung Heideggers bietet dazu eine wesentliche Korrektur: Das Subjekt steht diesem Sinn niemals gleichgültig gegenüber. Vielmehr geht das Verstehen dieses Sinnes jeglicher Spaltung in Subjekt und Objekt voraus. Der Sinn der Realität ist dementsprechend existentiell verankert. Er erschöpft sich ferner weder in Beharrlichkeit noch in Widerspenstigkeit. Er lässt sich nicht weniger auf das zurückführen, was uns vertraut ist, als auf das, was uns Widerstand leistet; sowohl auf das, was sich wiederholt, als auch darauf, was trotzig-anders wird als unsere Vorstellungen. Auch weitere Aspekte dieses Sinnes sind durchaus denkbar. Vielleicht stellt das Zusammenspiel von Widerstand und Hingabe nur *eine* Dimension von dem dar, was wir als real bezeichnen; vielleicht verhält es sich zu anderen Aspekten vom Sinn der Realität wie der zweidimensionale Raum

der euklidischen Geometrie zu einer vierdimensionalen Raum-Zeit der allgemeinen Relativitätstheorie.

Das Zusammenspiel von Widerständigkeit und Nachgiebigkeit wird bspw. viel komplexer, wenn wir nicht nur das Wirklich-Aktuelle, sondern auch das Mögliche und ebenso das Notwendige in Betracht ziehen. Ob man mit Aristoteles dem Wirklichen einen ontologischen Vorrang vor dem Möglichen zuspricht⁸⁵ oder mit Heidegger dieses Verhältnis umkehrt⁸⁶, wichtig ist, dass sowohl das Mögliche als auch das Notwendige als real oder als nicht real bzw. weniger real eingestuft werden können. Hier lauert noch eine Wendung des Problems, die man bei Kant findet und die uns noch beschäftigen wird: Der Übergang von Realität zur Negation, die beide Kategorien der Qualität sind und der bejahenden bzw. verneinenden Qualität eines Urteils entsprechen, erfolgt gemäß dem transzendentalen Schematismus *quantitativ* bzw. kontinuierlich.⁸⁷ Dies sei auch die Antizipation der Wahrnehmung: der Gegenstand der Empfindung hat eine »*intensive Größe*«, hier sei »eine stufenartige Veränderung möglich«. ⁸⁸ Das bedeutet unter anderem, dass die Realität sich *graduell* zeigt. Das heißt: Die Realität *ist* nicht einfach oder *ist nicht*, sondern sie kann *mehr oder weniger* sein. Freilich ist sie es nach Kant aus der Sicht eines wahrnehmenden Subjekts. Dies gilt als eine Einschränkung jedoch nur, wenn wir dieses Subjekt und die Realität einander entgegensetzen.⁸⁹ Wenn eine solche Entgegensetzung dagegen als bewegliche Differenz zu deuten ist, als Spaltung, die jedes Mal neu vollzogen wird, wenn die Realität wahrgenommen und verstanden wird, so gilt eine solche Einschränkung nicht mehr. Es darf nicht ausgeschlossen werden, dass der Sinn der Realität nicht nur Unterschiedliches bedeuten kann, sondern dass die Realität auch *Grade und Abstufungen* zulässt, d. h. etwas kann *realer* als das andere sein, ohne dass man Letzteres als nicht-real abtun müsste. Besonders in der modernen Quantenphysik

⁸⁵ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, Buch IX, Kap. 8, 1049b (Aristoteles: *Philosophische Schriften*, Bd. 5, S. 191).

⁸⁶ Nach Heidegger verliert sich das Dasein im Wirklichen, sobald es »möglichkeitsblind« wird (Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 195). Das Mögliche wiederzuentdecken, heißt zum Eigentlichen, zu sich selbst, zurückzukehren (vgl. S. 261 ff.).

⁸⁷ Vgl. Kant: KrV, A 143/B 182 f.

⁸⁸ Kant: KrV, A 166/ B 207, A 166/ 208.

⁸⁹ Auch Dilthey sprach von »Graden und Modifikationen« der Realität (Dilthey: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt*, S. 117), jedoch werden bei ihm aus diesem Gedanken keine Konsequenzen für das Verständnis der Realität selbst gezogen. Vorausgesetzt wird, dass dies lediglich »Modifikationen des Bewußtseins« sind (S. 118).

wird, wie wir sehen werden, diese Ansicht anschlussreich, wenn auch kontrovers diskutiert.

Die Frage nach Realität wird also noch komplexer, als sowohl die historische Wandelbarkeit der Begriffsverwendung als auch die Zweideutigkeit der modernen Fragestellung vermuten ließen. Nicht nur kann der Sinn der Realität, wenn es nicht um die Realität im Allgemeinen, sondern um Realität *in concreto* geht, auf unterschiedliche Art und Weise gedeutet werden, wobei das Wort ›real‹ immer neu verstanden werden muss. Auch in dem, was als die Realität gilt, können Grenzen gezogen werden, die verschiedene Grade der Realität markieren. Mehr noch: Auch die auf diesen Wegen gefundenen Antworten können darüber hinaus auf ihre Qualität als ›real‹ hinterfragt werden. So kann ein Realitätsverständnis, z. B. eines, das unter einem Ideologieverdacht steht, als nicht-real bzw. als weniger real eingestuft werden.

In der modernen Realismus-Diskussion verleitet die doppelte Fragestellung nach Realität – nach der Gesamtrealität oder der Realität ›von etwas‹ – dazu, dass man die Frage selbst ausschließlich im Sinne der Dichotomie von Ontologie und Epistemologie deutet: Entweder handle es sich um die Realität, wie sie an sich sei, oder bloß um unsere Kenntnisse bzw. unser Urteilen über sie. Die phänomenologische Untersuchung vom Sinn des Seins führte zwar zu keiner Lösung der Frage nach Realität, implizierte jedoch eine Sichtweise auf das Problem, das aus der Sackgasse des Realismus-Idealismus- bzw. Realismus-Konstruktivismus-Streits führen sollte. Die klassische Phänomenologie Husserls sowie Heideggers existentielle Wendung beabsichtigten die Aufhebung der ontologisch-epistemologischen Differenz.⁹⁰ Sie verfielen jedoch dabei selbst, wie anfangs erwähnt, dem Verdacht des Subjektivismus. Auch hier stieß man auf eine Alternative: Haben wir es nur mit unseren Sinngebungen zu tun oder aber können wir etwas über die Realität selbst sagen bzw. über die Realität, wie sie unabhängig von unseren Kenntnissen ist? Die Frage impliziert ein gewisses Vorverständnis der Realität – als einer *Gegebenheit*, zu der Zugang gesucht werden muss, wobei man entweder seine neutrale Grundstruktur oder aber die Bedingungen des Zugangs zu ihr beschreibt. Diese Prämisse wurde gerade von der Phänomenologie verworfen, ja mehrfach kritisiert. Dennoch scheinen auch die phänomenologischen Untersuchungen Husserls und selbst die existentielle Analyse Heideggers nicht völlig frei von ihr zu sein, indem

⁹⁰ Vgl. zur Aufhebung solcher Differenzen bei Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 212.

sie die »Selbstgegebenheit« (Husserl) des Seins nach seinem »Sinn überhaupt« (Heidegger) hinterfragen.

Auf die Schwierigkeiten der Auffassung von Realität als das Gegebene werde ich noch ausführlich eingehen, ebenso darauf, wie die Realität anders zu denken wäre. Einige Hypothesen, die uns den Weg zu einem solchen Umdenken weisen können, sind jedoch schon hier auszusprechen. Es lässt sich vermuten, dass die Frage nach Realität mit schlichten Gegensätzen nur verfehlt werden kann. Die Realität ist weder eine bloße Tatsache noch ist sie unsere Konstruktion, weder ist sie unabhängig von uns noch ist sie nur für uns da, weder vollkommen unverfügbar noch willkürlich festlegbar. Begreifen wir ferner die Realität nicht als Gegebenheit und Präsenz, sondern als eine ständige Veränderung und Dynamik, – nicht als das Sein, sondern als das Werden – wird das Merkmal ›real‹ mit dem Gegensatz ›subjektiv / objektiv‹ nicht ohne Weiteres beschreibbar sein. Vielmehr müsste die Grenze, die zwischen Subjekt und Objekt entsteht, selbst aus dieser Dynamik verstanden werden. Denn sie wird immer wieder neu gezogen, indem das Reale vom Nicht-Realen abgegrenzt wird. Die Realität wäre dann eine selbstständige, ›objektive‹ *Bewegung* auf das Reale hin, die auch der Subjektivität Realität verleiht, um sich in der Auseinandersetzung mit ihr als real zu bewähren oder aber als nicht-real abgetan zu werden.

Wenn ich im Folgenden nicht vom Sein, sondern von Realität und von dieser als Macht sprechen werde, so heißt es u. a., dass weder der Sinn der Realität noch die Grenze feststeht, die die Realität von denen trennt, die über das Reale urteilen. Sowohl Subjekte als auch Objekte *sind* nicht real, sie *werden* es. Und sie können es in unterschiedlichen Graden und unterschiedlichem Sinne tun. Bereits nach Husserl sind die Dinge dem Bewusstsein zwar unmittelbar gegeben, diese Gegebenheit kann jedoch niemals vollkommen adäquat sein, weil ihre Existenz unendlich viele Aspekte hat, die niemals erschöpfend wahrgenommen werden können.⁹¹ Diese Aspekte lassen sich tatsächlich weder vollständig beschreiben noch festlegen, aus einem einfachen Grund: Sie stehen nicht fest. Um uns dem Sinn der Realität samt ihren zahlreichen Graden und Aspekten anzunähern, müssen wir auf die Vorstellung von Realität als eine Summe der gegebenen Dinge, die dem wahrnehmenden Subjekt vorliegen, sowie auf die Suche nach ihrem »Sinn überhaupt« verzichten. Auch solche Gegensätze wie Ontologie und Epistemologie, Tatsachen und Interpretationen, das Subjektive und das Objektive werden nicht

⁹¹ Vgl. Husserl: *Ideen*, S. 10, 80 f., 286 f.

ohne Weiteres gelten. Denn die Aufgabe besteht darin, uns dem dynamischen Sinn der Realität zu stellen, der solche Dichotomien wengleich ermöglicht, so doch auch immer wieder durchbricht und aufhebt. Dies ist eine Dynamik, die eine ständige Herausforderung an uns darstellt – eine Herausforderung, die Trennlinie zwischen dem Realen und dem Nicht-Realen immer neu zu ziehen.

Realität als Macht

The real is not given to us, but rather put to us
(nicht gegeben sondern aufgegeben)
(by way of a riddle)⁹²

In seiner Darstellung der phänomenologischen Aufhebung der Subjekt-Objekt-Dichotomie bezeichnete Lévinas die Existenz, wie diese sowohl von Husserl als auch von Heidegger konzipiert worden ist, als Macht.⁹³ Wie ist dies zu verstehen? Sie sei Macht, weil ihr kein in sich ruhendes Ding zugrunde liege, weil sie keine Präsenz, keine Ruhe des Tatsächlichen sei. Man könnte es auch so verstehen: Die Existenz ist Macht, weil sie eine Leistung ist, die immer wieder neu vollbracht werden muss – die Leistung der Intentionalität. Aber wenn Husserl von der Vollmacht der Intentionalität ausging, die in ihrer Souveränität die Existenz der Dinge ohne Rekurs auf irgendwelche weiteren Instanzen sicherte, so wurde sie bei Heidegger zur Macht des endlichen Daseins, die keineswegs souverän und sicherlich nicht absolut ist. Auch bei Heidegger ist die Existenz Macht, aber dies ist die endliche und beschränkte Macht, die auf das Verstehen im Horizont der Zeit angewiesen ist und sich im Horizont des Todes vollzieht. Das heißt: Sie ist zugleich Ohnmacht.

Bei Heidegger wird dieser Gedanke zunehmend prominent. Die Macht, die vom Dasein beansprucht wird, bezieht sich schon in *Sein und Zeit* einerseits auf die »umsichtig verfügbare[] Zeugganzheit«,⁹⁴ steht andererseits aber für den Willen zum Verfügen, der sich dem Sein verschließt, zur Subjekt-Objekt-Spaltung führt und sich schließlich in

⁹² Einstein, Albert: *Remarks to the Essays Appearing in this Collective Volume*, in: *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, ed. by Paul Arthur Schilpp: Evanston, Ill.: The Library of Living Philosophers, 1949, S. 680. Dies ist Einsteins Zusammenfassung des aus seiner Sicht Wertvollen und des Immer-noch-Aktuellen in der Philosophie Kants.

⁹³ Vgl. Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, S. 103.

⁹⁴ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 103.

dem unpersönlichen ›Man‹ verliert. Die ›Kehre‹ vom späten Heidegger kann bereits als Verlegen des Fokus auf das Unverfügbare schlechthin verstanden werden – das Unverfügbare, das dem Willen zur Macht verschlossen bleibt.⁹⁵ Indem Heidegger den existentiellen Sinn der Realität im »Seyn« bzw. im Unverfügbaren schlechthin verwurzelte, wurde die Macht bei ihm zu einer Art negativer Folie des ursprünglichen Seinsverständnisses, das die Erfahrungen der Ohnmacht ausblendet und negiert. Die husserlsche Vollmacht des Denkens scheint aus dieser Perspektive frevelhaft, ja schädlich für das Denken zu sein. Heideggers Ereignis-Begriff, den er nach seiner Wende prominent gemacht hat, könnte in diesem Sinne interpretiert werden: Das Seyn sei das Unverfügbare schlechthin, dem gegenüber ein Denker, wie Heidegger ihn versteht, auf jegliche Macht verzichten und umgekehrt sich ihm zur Verfügung stellen soll, damit es sich ereignen kann.⁹⁶ Die Macht des Verfügens bedeutet dagegen den Verlust vom ursprünglichen Sinn, z. B. zugunsten des theoretischen Wissens und seiner technischen Anwendbarkeit. Auch auf die Lücken der heideggerschen Deutung des theoretischen Wissens als Verfall und Seinsentfremdung werde ich noch zu sprechen kommen. Hier ist nur zu bemerken, dass die von Heidegger selbst hervorgehobene Nicht-Indifferenz des Daseins gegenüber der Realitätsfrage den voluntativen Sinn der Realität in Kauf nehmen muss.

Mit seinem Pathos des Unverfügbaren erkennt Heidegger indirekt an, dass das Verhältnis zum Sein/Seyn ein Machtverhältnis ist, auch wenn er Machtansprüche des Denkens gleich verwirft. Aber nicht nur

⁹⁵ Das Unverfügbare kann als Gegenbegriff zur Macht verstanden werden. Der Begriff ist nicht geläufig und taucht v. a. im Zusammenhang mit Heideggers Denken auf. Vgl. dazu: Becker, Ralf: *Der blinde Fleck der Anthropologie. Heideggers ›Kehre‹ als unverfügbare Verfügbarkeit*, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 1 (2004), S. 233–263; auch der Verfasser.: *Unsicherheit der Orientierung. Drei Versuche über das Unverfügbare*, in: Bertino, Andrea, Poljakova, Ekaterina, Rupschus, Andreas und Alberts, Benjamin (Hg.): *Zur Philosophie der Orientierung*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2016, S. 127–146. Ähnlich, jedoch in einer anderen Absicht, wird der Begriff des Unverfügbaren bei Jürgen Mittelstraß verwendet (*Das Verfügbare und das Unverfügbare*, DOI: <https://www.hnf.de/veranstaltung/en/events/paderborner-podium/glaube-in-der-wissensgesellschaft/mittelstrass.html> (02.11.2021)). Der Sinn des Unverfügbaren wird hier als das der theoretischen und der praktischen Vernunft Unzugängliche gedeutet, allerdings zur Grundlage eines Plädoyers für einen vernünftigen Glauben verwendet.

⁹⁶ Vgl. »Und fügend in die Fuge des Seyns stehen wir den Göttern zur Verfügung. [...] Zur Verfügung den Göttern – was meint dies? [...] Jenes Wort meint: zur Verfügung für das Gebrauchtwerden in der Eröffnung dieses Offenen.« (Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a/M: Klostermann, 1989 (Gesamtausgabe, Bd. 65), S. 18).

Heidegger sieht solch ein Machtverhältnis als verkehrt an. Es ist auch das Bedenken der ›Realisten‹ aller Art, wobei die Beschreibung der Realität in Termini der Macht aus einem anderen Grund als grundsätzlich suspekt, ja inakzeptabel abgelehnt wird: Die Realität sei eine objektive, die Macht eine, wenn nicht unbedingt subjektive, so doch subjektbezogene Größe; die Bezeichnung ›Realität‹ meine jedoch gerade Freiheit von einer solchen Subjektbezogenheit, die grundsätzliche Unabhängigkeit des Gegebenen vom Erkennen, Urteilen und Handeln. Diese Prämisse weist wiederum auf ein gravierendes Problem hin, das Heidegger als das »Leitwort« »Sein und Denken« bezeichnete.⁹⁷ Man nimmt das Denken aus der Realität heraus, als ob diese sein neutrales Gegenüber wäre.

Wenn ich nun von Realität als Macht sprechen werde, so möchte ich u. a. betonen, dass das Denken zu ihr wesentlich gehört. Dennoch darf mit einem solchen im Grunde trivialen Statement der konfrontative Sinn dieses Verhältnisses weder negiert noch als Verfall oder Entfremdung angesehen werden. Der Gegensatz »Sein und Denken«, wie er von Heidegger kritisiert worden ist, ist keineswegs ein Fehler oder ein Missgeschick. Beide gehören zur Realität, die eine solche Spaltung ermöglicht. Die Letztere ist dramatisch-dynamisch. Nicht umsonst zeigt sich Realität vor allem durch den Widerstand, was im europäischen Denken immer wieder hervorgehoben worden ist. Wenn aber nicht nur die Widerständigkeit, sondern auch die Nachgiebigkeit ein Merkmal der Realität sein kann, dann ist die Realität nicht nur eine Macht, die unserer Macht entgegentritt, sondern sie befinden sich in einem komplexen, verwickelten Verhältnis zueinander. Die Realität ist nicht nur, wie bei Heidegger, das Unverfügbare (das Sein/Seyn), sie steht uns auch nicht, wie bei den ›Realisten‹, unabhängig gegenüber, sondern sie ist das geheimnisvolle Zusammenspiel vom Verfügbaren und Unverfügbaren, wobei das Denken aus diesem Zusammenspiel entsteht, um sich als Macht zu behaupten. Die Dynamik der Realität in ihrer Komplexität aufzufassen, bedeutet also unter anderem anzuerkennen, dass die Grenze zwischen dem »Denken« und dem »Sein«, das so stabil zu sein scheint, sich immer wieder verschiebt. Das heißt: Die Macht des Denkens kann zur Macht der Realität beitragen, das Denken kann die Realität ändern, wie es z. B. durch Medizin oder Technik immer wieder geschieht. Aber die Grenze zwischen ihnen verschwindet nicht. Denn sie bilden weiterhin

⁹⁷ Heidegger, Martin: *Kants These über das Sein*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 9 (*Wegmarken*), hg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a/m: Klostermann, 1976, S. 469.

einen Gegensatz, der zu weiteren Auseinandersetzungen führt. Die Grenze selbst kann nicht aufgehoben werden, sie wird jedoch jedes Mal neu gezogen.

Eben das wäre ein möglicher Leitfaden zur Untersuchung der Realität. Statt zu fragen, was die Realität an sich ist oder wie wir einen Zugang zu ihr bekommen können, sollten wir versuchen zu verstehen, *wie sie zu unserer Macht steht, auch wie dieses Verhältnis sich ändern kann und tatsächlich sich ständig verändert*. Sowohl unser Wissen als auch unser praktisches Leben vollziehen sich nicht in einer neutralen Distanz zur Realität, sondern sind von einer Auseinandersetzung mit ihr gekennzeichnet und auf sie angewiesen. Dabei sollte man sich allerdings vor dem Pathos des Unverfügbaren, der die Philosophie des späten Heideggers beherrscht, hüten. Indem wir von Realität als Macht sprechen, deuten wir auf die Grenze hin, zwischen dem, was als real beurteilt wird, und dem Denken selbst, aber gleichzeitig auch auf die bewegliche Fragilität dieser Grenze sowie auf ihre, wenn auch nur beschränkte, Verfügbarkeit. Diese Grenze zwischen unserer Macht und der Macht der Realität in den Fokus der Überlegung zu rücken, bedeutet uns dem dynamischen Sinn der Realität zu stellen, die in ihrer scheinbaren Stabilität Macht bleibt – eine Herausforderung an unsere Fähigkeit sie zu verstehen und zu verändern, ein Rätsel, das als solches enträtselt werden will, um ein neues Rätsel aufzuwerfen.

Wenn ich also Realität als Macht bezeichne, weise ich jegliche statische Vorstellung von ihr zurück. Sie ist weder die Natur, die uns als ein Buch zum Lesen offensteht, noch ist sie das Sein (oder das »Seyn«), dem wir, wie bei Heidegger, selbst zur Verfügung stehen. Mit der Bezeichnung »Macht« soll klar werden, dass die Realität nicht *ist*. Und wenn sie ist, dann in einem bestimmten Sinne, der selbst nicht gegeben ist, sondern in einer Auseinandersetzung *wird* – der Auseinandersetzung, bei der wir die Realität als selbstständige, von uns unabhängige Macht erleben, aber ebenso unsere Macht über sie erfahren können.

Dass die Realität jedenfalls kein Kontinuum ist, sondern als Kette von Ereignissen zu begreifen ist, dieser Gedanke, der in der Philosophie Heideggers wurzelt, gewinnt heute immer mehr an Aufmerksamkeit – von der Philosophie der Physik bis hin in die Theologie.⁹⁸ Das Problem besteht jedoch auch hier, wie bei Heidegger, darin, dass man das Ereignis

⁹⁸ Vgl. Нечипоренко, Александр В. и Французов, Павел А. (Netschiporenko, Aleksander W. u. Frantsuzov, Pavel A.): *Проблема онтологии квантовой физики (Problem der Ontologie der Quantenphysik)*, in: *Философия науки*, 2 (2020), S. 84–112; Caputo, John D.: *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 2006.

selbst wieder als gegeben-unverfügbar ansehen kann, so wie die Zeit, deren Unverfügbarkeit eine unerlässliche Prämisse solcher Theorien zu sein scheint. Die Realität ist auch hier Gegebenheit, bloß eine, die punktuell gedacht wird; anstelle der Kontinuität kommen Diskontinuitäten. Es bleibt jedoch unklar, wie es zu diesen ›Punkten‹ – Ereignissen – kommt, wie und in welchem Sinne sie real werden, ebenso, was ein Ereignis von einem anderen unterscheidet. Die Realität als Ereignis zu denken, kann also äußerst produktiv sein, ist jedoch unzureichend. Wenn sie darüber hinaus als Macht gedacht wird, kommen wir der Frage näher, wie die Grenzlinien solcher Ereignisse gezogen werden und wie ihnen Sinn verliehen werden kann.

Wenn die Macht als Kernproblem der Frage nach Realität angesehen wird, wird jedenfalls eines klar: Eine radikal konstruktivistische Antwort, dass es nämlich bei der Realität um den Wechsel unserer Konstruktionen geht, ist ebenso unbefriedigend wie ihr naiv-realistisches Gegenstück, laut dem die Realität gegenüber unseren Manipulationen immun bleibt. In beiden Extremfällen ist der Sinn der Realität letztendlich verkannt. So sieht z. B. Luhmann sich genötigt, die Realität einerseits als durchaus konstruiert, aber gleichzeitig als unerreichbaren Horizont aller Konstruktionen zu deuten.⁹⁹ Auch wenn das Argument, uns bleibe nichts anderes übrig, als eine Konstruktion mit einer anderen zu vergleichen,¹⁰⁰ im Grunde unschlagbar ist, entlastet es, wenn es nicht ins Triviale münden will, nicht davon, die Verschiebungen des Horizontes als etwas anzusehen, das nicht von unseren Konstruktionen her vollständig erklärbar sein kann. Die Fremdreferenz kann nicht »nur eine Variante vom Selbstreferenz« sein.¹⁰¹ Auf die extreme Vereinfachung des Sinnes der Realität

Den Sinn als Ereignis aufzufassen, war eines der primären Anliegen von Gilles Deleuze (vgl. Deleuze, Gilles: *Logique du sens*, Paris: de Minuit, 1969).

⁹⁹ Vgl. Luhmann: *Die Realität der Massenmedien*, S. 18. Bei Luhmann gibt es weitere Unterscheidungen der ›Realitäten‹. Vgl. z. B. die primäre Realität der Massenmedien, die darin besteht, dass sie wirken, und die Realität, wie diese durch sie geschaffen wird (S. 12 ff.). Zu dieser ›Realitätsverdoppelung« (S. 15) kommt noch eine dritte ›Realität‹ hinzu, nämlich jene, die uns dazu veranlasst, die Frage nach der Realität der beiden anderen ›Realitäten‹ zu stellen.

¹⁰⁰ Vgl. Luhmann: *Die Realität der Massenmedien*, S. 20.

¹⁰¹ Luhmann: *Die Realität der Massenmedien*, S. 165. Vgl. was Luhmann selbst dazu sagt: »Ein ›radikaler Konstruktivismus‹ mag überzeugen, ist aber praktisch unerreichbar. Er würde, ernst genommen, besagen, dass auch die Fremdreferenz nur Selbstreferenz ist und würde damit diese Unterscheidung in ihrem eigenen Paradox kollabieren lassen.« Dieses Paradox lässt nicht unbemerkt, dass die »Realität« (Anführungszeichen bei Luhmann) zwar immer eine »bezeichnete Realität«, aber auch »nicht nur Referenz« ist, sie ist auch

vonseiten der ›Realisten‹ gehe ich im Kapitel 1 ausführlich ein. Wenn der Konstruktivismus die Macht unserer Konstruktionen einerseits und den Sinn der Realität andererseits gleichsetzt, so begeht der Realismus den Gegenfehler: Der Sinn vom scheinbar klaren »es gibt« wird von der Frage nach der Macht vollständig abgekoppelt. Wenn ich über die Diskussionen der ›Realisten‹ und ›Antirealisten‹ hinweg die Realität als Macht auffasse, so möchte ich den beiden Tendenzen widerstehen: Die Realität als Macht ist mit der Macht unserer Konstruktionen nicht identisch. Die Letztere kann jedoch die Erstere bestimmen. Aber auch die Realität kann sich als Macht zeigen, die diese Konstruktionen bestätigt oder zerbricht und uns selbst, unser Verstehen und Handeln, dabei neu bestimmt. Indem wir den Sinn der Realität am Ariadnefaden der Frage nach der Macht deuten, weisen wir jedenfalls die Ansicht zurück, laut der die Grenze des Gegebenen selbst als gegeben zu betrachten ist.

Die Macht ist also zunächst ein Gegenbegriff, eine weitere Option zum vertrauten Gegensatz der vollkommenen Unverfügbarkeit und ebenso vollkommenen Abhängigkeit. Es sei noch einmal betont: Die Realität als Macht hebt den Gegensatz »Sein und Denken« nicht auf, verwandelt ihn aber aus einer stabilen Konfrontation in ein unvorhersagbares Geschehen, deren Frucht das Umdeuten von beiden sein kann – nicht nur der Realität, sondern auch des Denkens selbst. Wenn die Realität als Macht verstanden wird, wird die Eindeutigkeit des Gegebenen zu einer groben Illusion, die den Sinn der Realität verdunkelt. Die Realität als Macht ist eine Alternative zur geläufigen Vorstellung von Realität als Summe des Gegebenen, die dem Beobachter vorliegt und entweder unabhängig von seinen Beobachtungen real sein soll oder von diesen völlig abhängig bzw. konstruiert wird. Bemerkenswert ist dabei, dass die beiden Extreme – die Behauptung einer gänzlichen Selbstständigkeit und einer ebenso lückenlosen Verfügbarkeit – sich in diesem Punkt treffen: Sie beide ignorieren die lebendige Bewegung der Realität, die uns andauernd auf unsichtbare Grenzen unserer Verfügungsmacht stoßen lässt, über die wir jedoch eventuell hinausgehen können.

Die Realität mit Hilfe des Machtbegriffs aufzufassen, bedeutet, sie als etwas zu verstehen, das mehr oder weniger, nur auf Zeit und nur im gewissen Sinne und bis zu einem gewissen Grad, ist, das sich ständig ändert, wobei die Veränderungen nicht aus einer neutralen Distanz zu betrachten sind, sondern eine Herausforderung an uns, an

Bezug auf das, was Luhmann Umwelt nennt (Luhmann, Niklas: *Organisation und Ent-scheidung*, Wiesbaden: Westdt., 2000, S. 464).

unsere Macht, darstellen. Denn die Macht steht für die Möglichkeit, die Grenze zwischen dem Realen und dem Nicht-Realen gleichzeitig ernst zu nehmen und eventuell aufheben zu können, d. h. diese Grenze, wenn auch nur teilweise und vorübergehend, zu überwinden. Das Mögliche wird wirklich, ebenso kann das Unmögliche mehr oder weniger möglich werden. Die Grenzen der Realität werden zum Prüfstein unserer Macht, denn ihr tritt eine andere Macht gegenüber – die der Realität. Wenn wir die Realität als Macht begreifen, ist folglich auch unser Wissen kein neutraler Zustand unseres Verstandes, sondern ein dynamisches Abenteuer, eine Auseinandersetzung, in dem jeder Sieg, jedes Ergreifen der Realität als solche, im nächsten Augenblick zum Verfehlen werden kann, wenn auch das nur in einer bestimmten Hinsicht. Es ist, denke ich, überflüssig zu sagen, dass mit dieser Auseinandersetzung keine dialektische, zielgerichtete Bewegung gemeint ist, bei der eine Errungenschaft auf der anderen aufbaut.¹⁰² Die Bewegung, die ich meine, ist unvorhersagbar in dem Sinne, dass die Erfolge zum einen im nächsten Augenblick zu Niederlagen werden können und dass die Macht zum anderen sich in einer neuen Perspektive als Ohnmacht erweisen kann. Wenn man dieses Wechselspiel der Macht und Ohnmacht in seinen vielfältigen Optionen verfolgt, kann man von der Realität etwas verstehen. Man kann dann auch von der Macht etwas verstehen und ebenso davon, was Philosophie der Macht sein könnte.

Der Sinn der Realität als Macht kann also vorläufig aus dem Gegensatz zur Realität als Gegebenheit gewonnen werden. Als solche wäre die Realität Ergebnis und fragile Bilanz einer unerlässlichen Auseinandersetzung der Unabhängigkeit und Verfügbarkeit. Hier treten vor allem die zwei Seiten des Realen hervor: seine Widerständigkeit und seine Nachgiebigkeit, seine Selbstständigkeit und seine Abhängigkeit, seine Beharrlichkeit und seine Gefügigkeit. Dennoch wäre ausdrücklich davor zu warnen, auch dieses Zusammenspiel der Macht und Ohnmacht in der Erfahrung der Realität – wie grundlegend (oder auf der Hand liegend) es auch sein mag – als erschöpfenden Sinn der Realität und Macht zu betrachten. Dies wäre nur eine quantitativ-asymmetrische Unterscheidung von stärkerer und schwächerer Macht, wie sie uns z. B. bei Nietzsche begegnen wird. Der Sinn der Realität als Macht

¹⁰² Zum Thema ›Macht‹ mit Blick auf die Dialektik Hegels vgl. Han, Byung-Chul Han: *Hegel und die Macht. Ein Versuch über die Freundlichkeit*, München: Fink, 2005. Vgl. auch: Göhler, Gerhard: *Hegels Begriff der Macht*, in: André Brodocz, Dietrich Herrmann, Rainer Schmidt, Daniel Schulz, Julia Schulze Wessel (Hg.): *Die Verfassung des Politischen. Festschrift für Hans Vorländer*, Wiesbaden: Springer, 2014, S. 303–317.

kann jedoch auch darüber hinaus Unterschiedliches bedeuten. Wenn die Distanz zum erkennenden Subjekt, das nach Realität fragt, beweglich wird, wird sie nicht nur kein neutrales, gleichgültiges Gegenüber, nicht nur eine Bewegung auf mehr Macht oder auf die Ohnmacht hin, sondern eine ständige Veränderung von dem, was als ›real‹ gilt – das Über-sich-hinaus-Gehen, das niemals ans Ende kommt. Was eine solche Offenheit bedeuten kann bzw. was die Realität als Macht dann jenseits des Widerständigkeit-Nachgiebigkeits-Dilemmas für einen Sinn birgt, soll ebenfalls untersucht werden. Dafür werden einige theologische Aspekte der Macht hilfreich sein, die uns im letzten Kapitel beschäftigen werden.

Wie im Vorwort bereits betont worden ist, geht es mir bei diesen Untersuchungen nicht darum, die These ›Die Realität ist Macht‹ mit Beweisen zu untermauern. Als These ist sie noch wenig verständlich. Sie soll nicht bewiesen, sondern erläutert werden, und zwar durch ihre Anwendung auf konkrete Forschung – z. B. mit Blick auf die Probleme, vor denen die Wissenschaft steht, mit Blick auf neueste Ideologien, die heutzutage an Einfluss gewinnen, und mit Blick auf theologische Probleme, die aktuell sind. Nur wenn konkrete Fragen untersucht werden, kann ans Licht kommen, was die Realität als Macht konkret bedeuten kann. Der Sinn der Realität als Macht wird in jeder neuen Perspektive und mit jedem neuen Aspekt präzisiert und eventuell neu definiert. Auch wenn die Phänomenologen Recht behalten, dass es keine sinnlose Realität geben kann, dieser Sinn steht uns jedenfalls nicht zur Verfügung, er liegt uns nicht vor. Er ist vielfältig und flüssig, er hat unendlich zahlreiche Aspekte. Diese entsprechen kaum den Seinsregionen Husserls. Den Sinn der Realität kann man nicht erschöpfend beschreiben oder in einer Theorie auffassen. Nichtsdestotrotz können wir, wenn wir die Realität als Macht begreifen, einige Aspekte von diesem Sinn beim Namen nennen.

Mit der Bezeichnung »Macht« ist also die Frage nach dem Sinn der Realität noch nicht beantwortet. Aus diesen vorläufigen Ausführungen sollte deutlich werden, dass dies nur der Anfang der Untersuchung sein kann, nicht ihr Fazit. Denn was es bedeutet, dass die Realität als Macht anzusehen ist, soll gerade geklärt werden. Die Philosophie der Macht, wie sie hier versucht wird, sieht ihre Aufgabe darin, den Sinn der Realität anhand des Machtbegriffs in seinen zahlreichen Facetten zu erschließen. Dieser Sinn kann als Kriterium der Realität fungieren, das auch im Alltag in Anspruch genommen wird sowie in wissenschaftlichen Praktiken oder wenn einer Ideologie widersprochen wird. Im Fokus steht also nicht die Realität als Ganze (das Gegebene), sondern die Realität als *Richtschnur*,

die auf eine bewegliche Grenze zwischen dem Realen und dem Nicht-Realen hinweist, samt ihrer Dynamik und ihren Verschiebungen.

Eben darum ging es bei den großen Philosophien der Macht. Die vier historischen Exkurse, die wir im ersten, historischen Teil unternehmen werden – in die Philosophie Spinozas, Nietzsches, Foucaults und Luhmanns – sollen es zeigen: Wenn die Macht zum Schlüsselpunkt einer philosophischen Betrachtung wird, wird die Realität zur Richtschnur einer Unterscheidung vom Realen und Nicht-Realen, die jenseits der Dichotomien von Ontologie und Epistemologie, vom Subjektiven und Objektiven, vom Erkennen und Handeln den Sinn der Realität zum Vorschein bringt. Im Anschluss an diese großen Versuche, die Realität in Termini der Macht zu deuten, und anhand der hier jeweils gefundenen semantischen Aspekte der Macht möchte ich im zweiten Teil untersuchen, wie die Realität als Macht verstanden werden kann bzw. wie der Sinn der Realität als Macht sich in verschiedenen Hinsichten zeigt – in epistemologischer (was die Realität als Macht mit Blick auf die moderne Wissenschaft bedeutet), ideologiekritischer (was eine solche Realitätsauffassung für Konsequenzen für unser politisches Leben und seine ethischen Aspekte birgt) und theologischer (welche Optionen einer dynamischen Realitätskonzeption *jenseits* der Immanenz-Hypothese, die für Spinoza, Nietzsche, Foucault und Luhmann als unumstößlich galt, uns zur Verfügung stehen).

Im vorliegenden Buch werden wir es vor allem mit diesen drei Perspektiven zu tun haben. Der Sinn der Realität als Macht wäre in jeder von ihnen eigens zu klären. Dabei darf man nicht vergessen: Auch wenn er sich hier auf einen gemeinsamen Nenner bringen lässt, so doch sicherlich nicht endgültig. Darum darf seine Feststellung nicht als Selbstzweck einer machtphilosophischen Untersuchung missverstanden werden. Vielmehr ist sie ein Mittel, die Dynamik unseres Wissens, unseres politischen Lebens und unserer Vorstellungen der Gott-Mensch-Beziehung in der heutigen Situation besser zu begreifen und beschreiben zu können. Deshalb habe ich viel Wert darauf gelegt, dass jedes Kapitel für sich gelesen werden kann – als eine selbstständige Untersuchung, die zwar in die allgemeine Konzeption eingebettet, ohne weitere Teile jedoch, wie ich hoffe, verständlich sein kann. Manche Wiederholungen ließen sich aus diesem Grund nicht vermeiden.

Noch eine Bemerkung zur Themenauswahl. Es mag verwundern, dass solche Themen wie Technik, Medizin oder Ökologie hier nicht eigens betrachtet, sondern nur gelegentlich berührt werden. Denn sie lassen die These, dass die Realität selbst Macht ist, viel überzeugender

erscheinen, als wenn es sich z. B. um theoretisches Wissen handelt. Dass unsere Macht hier auf die Macht der Natur prallt, steht außer Zweifel: Die Erfolge der Technik vergrößern zweifelsohne unsere Verfügungsmacht; aber gerade diese Erfolge bringen uns an den Rand einer ökologischen Katastrophe. Ebenso die Erfolge der Medizin. Man kann nicht nur die Krankheiten bekämpfen, sondern durchaus neue Krankheiten erschaffen, schon deshalb, weil Viren und Bakterien sich gegen jeden Überwältigungsversuch wehren können, worauf man wiederum mit der Macht unseres Wissens (Medikamente, Impfstoffe, Masken, Lockdowns und Ähnliches) reagieren muss. Es ist nicht zu bestreiten, dass jeder Erfolg nicht nur von einem Misserfolg begleitet wird, sondern neue Gefahren und Risiken mit sich bringt.

Damit wird allerdings der Sinn der Macht als das Dominieren und Verfügen bzw. als das Ausnutzen zum eigenen Vorteil festgelegt – eine sehr verbreitete, aber ebenso sehr einseitige Interpretation der Macht, mit der ich mich im Folgenden mehrfach auseinandersetzen werde. Der erkenntnistheoretische Optimismus überredet uns zu einer verlockenden Vorstellung: Wenn wir eines Tages alle Geheimnisse geklärt hätten, würde unsere Macht immer größer und die Realität immer verfügbarer werden. Freilich gäbe es wahrscheinlich auch dann unüberwindbare Grenzen, wie ökologische Probleme zeigen. Aber auf diese müsste man achten und einen richtigen Umgang mit ihnen entwickeln. Dann wären alle Probleme lösbar. Dies ist die seit der Neuzeit herrschende Vorstellung von der Macht des Wissens, die schon Bacon und Hobbes vertraten. Sie ist in der Auffassung der Realität als Natur und dieser als feindseliges Gegenüber des Erkennenden und Handelnden verankert. Eben sie soll grundsätzlich revidiert werden, um den Sinn der Realität in epistemologischer Hinsicht zu klären.

Eine Analyse der technischen oder medizinischen Errungenschaften und Verfehlungen könnte also uns dazu verleiten, die Macht als eine bloße Dominanz zum eigenen Vorteil und folglich auch die Realität als das Gegenüber des Subjekts aufzufassen, das die Macht über sie ausüben, aber ebenso davon absehen kann oder soll. Die Realität wäre dann wieder ein stummes Gegenüber, eine Gegebenheit. Und es bliebe nur herauszufinden, ob unsere Macht ihr repressiv-destruktiv oder fugend-konstitutiv gegenübersteht bzw. stehen soll – eine Entgegensetzung, in der fast alle Machttheorien sich heute verfangen finden. Auch eine philosophische Analyse, die das Unverfügbare der Realität betont, lässt sich in ihren Absichten leicht erkennen: der latente oder offene moralische Tadel der unbeschränkten menschlichen Herrschaftssucht und Machenschaft,

wie man es bei Heidegger oder z. B. bei Scheler findet. Wenn die Philosophie der Technik sich damit auch keineswegs erschöpfen lässt, so sind ihre Aufgaben jedenfalls von denen der Philosophie der Macht unterschiedlich. Das Anliegen der Letzteren besteht u. a. darin, zu zeigen, wie unser Wissen sich auch *vor* seiner technischen Anwendung, in seinem Anfang und seiner Motivation, als Macht begreifen lässt, und zwar *weil* ihr die Realität entgegentritt, die ebenso als Macht aufzufassen ist. Als theoretische Erkenntnis, nicht nur als ihr praktischer Gebrauch, wird die Wissenschaft zu einer Auseinandersetzung mit Realität, die Macht ist. Eben diese Erkenntnis lässt also den Sinn der Realität als Macht in epistemologischer Hinsicht besser klären. Was dies für unser Wissen und die Wissenschaft bedeutet, geht ihrer technischen Anwendung nicht nur voraus, sondern auch weit über diese hinaus. Aus dieser Perspektive könnte vielleicht die Frage nach der Technik sich neu deuten lassen. Auch ethische Probleme, z. B. der Umgang mit der Umwelt, könnten in ein neues Licht gerückt werden. Wenn die Realität Macht ist, und zwar nicht als ein feindseliges Gegenüber unseres Denkens, sondern als eine ständige Herausforderung an uns, dann macht es wenig Sinn auf Beschränkungen unserer Macht zu bestehen. Auch solche Aufrufe wären nichts anderes als Machtausübungen, die die Macht der Realität negierten. Vielmehr sollte geklärt werden, was der Sinn unserer Wissenskraft jenseits des bloßen Dominierens und Unterworfen-Seins sein kann sowie der Sinn der Realität, der eine solche Macht ermöglicht.

Das Gleiche betrifft den Bereich des Politischen. Dass die politischen Institutionen Machtausübung darstellen, ist eine Banalität, die wenig über den Sinn der Macht, noch weniger über den Sinn der Realität aussagt. Die Letztere kann aus der Sicht einer politischen Theorie eventuell als neutrales Gegenüber des Politikers begriffen werden, wobei selbst von einer machtfreien Politik geschwärmt wird. Dennoch zeigt sich das politisch-soziale Leben als Macht, und zwar in seinen subtilsten und schwer greifbaren Strukturen, die ich als Ideologie bezeichnen werde. Die Ideologie ist jedoch nur darum Macht, weil ihr eine andere Macht, die der Realität, entgegentritt, wobei ihr Verhältnis sowie die Grenze zwischen ihnen wesentlich instabil bleibt – das sollte m. E. der Ausgangspunkt einer jeden Ideologiekritik sein. Um diesen Standpunkt plausibel zu machen, muss man jedoch klären, in welchem Sinne die Realität hier als Macht verstanden werden kann. Dann wird auch das Ethische, das in der Ideologiekritik so prominent, jedoch oft kaum philosophisch begründet ist, zum Vorschein kommen – nicht als eine direkte Bewertung und Forderung, sondern als eine sich eröffnende Möglichkeit, mit der Realität

umzugehen und sogar Macht über sie auszuüben, ohne ins Ideologische zu verfallen.

Ebenso wäre im theologischen Bereich die Betrachtung der kirchlichen Hierarchien als Macht ein Gemeinplatz, wie heute auch eine Ekklesiologie, die von einer Kirche träumt, die keine Macht in Anspruch nehmen würde. Aber eine Konzeption Gottes, die seine Allmacht in Kauf nimmt, und das trotz aller längst bekannter logischen und ethischen Probleme, lässt viel mehr als solche kirchlich-politischen Auseinandersetzungen den Sinn der Macht und der Realität klären, wie er im theologischen Denken enthalten ist. Erst dann wird sichtbar: Es handelt sich dabei nicht nur um den Gottesglauben, sondern auch um unser Selbstverständnis und letztendlich um die Möglichkeit, die sich ständig verändernde Realität als Offenheit aufzufassen.

Darum werde ich der Aufgabe, den Sinn der Realität am Leitfaden der Macht zu erforschen, nachgehen, indem grundlegende epistemologische, ethisch-politische und theologische Fragen und nicht etwa Machtinstitutionen analysiert werden. Die Philosophie der Macht ist weder mit der Philosophie der Technik noch mit der politischen Philosophie noch weniger mit der Kirchenkritik zu verwechseln. Es sei noch einmal gesagt: Die Lösung von konkreten ethischen Problemen ist nicht unbedeutend, aber sie ist nur als End- und vielleicht sogar Nebeneffekt der machtphilosophischen Analyse, nicht als ihr Ausgangspunkt und noch weniger als ihre Richtschnur zu verstehen. Was in diesem Buch in den Fokus rückt, sind also – so möchte ich Missverständnissen vorbeugen – *nicht* die Probleme der Ökologie, Medizin, sozialer Ordnung oder Kirchenreform. Stattdessen wird der Sinn der Realität als Macht jeweils erörtert, indem z. B. das Moment der Entstehung einer neuen wissenschaftlichen Theorie untersucht wird oder ein historischer Augenblick des Zusammenbruchs einer Ideologie oder neue Optionen unserer Auffassung der Freiheit. Die Auswahl der Themen ist dabei keineswegs erschöpfend. Dennoch sollen die hier vorgelegten Untersuchungen, wie ich hoffe, exemplarisch zeigen, dass ohne die Auffassung der Realität als Macht weder die grundlegenden Veränderungen in der modernen Wissenschaft begreifbar sind noch die Ideologiekritik sinnvoll weiterzutreiben ist; noch weniger scheint mir die Rede von Gott jenseits der neuzeitlichen und v. a. postmodernen Kritik aufrechtzuerhalten. Der Sinn der Realität wird dann immer neue Seiten zeigen können, wobei auch der Sinn der Macht ans Licht kommt, z. B. die Macht als Verantwortlichkeit und als Sinnggebung.

Und noch einen Einwand möchte ich hier vorwegnehmen, um die Besonderheit der Methode, der ich mich bedient habe, zur Sprache zu

bringen. Es mag so aussehen, als ob ich die Macht durch die Realität und die Realität durch die Macht auslegen möchte. Im gewissen Sinn ist es richtig, und zwar im Sinne eines hermeneutischen Zirkels, dass ich nämlich von einer bestimmten Auffassung der Macht her den Sinn der Realität herausarbeiten werde und von einer konkreten Deutung der Realität her mir die Klärung des Machtbegriffs verspreche. Von einem bloßen Kreisen unterscheidet sich so eine Untersuchung allerdings dadurch, dass sie immer neue Aspekte vom Sinn der Macht und Realität beleuchten lässt. Die auf diesem Weg zunehmende Mehrdeutigkeit darf folglich als Gewinn betrachtet werden. Es sei noch einmal hervorgehoben: Eine philosophische Frage nach Realität impliziert für mich keineswegs eine Aufgabe, letztendlich zu sagen, wie der Sinn der Realität festzulegen wäre, genauso wenig wie der Sinn der Macht. Eine solche Aufgabe würde zu einem Verfahren führen, das aus meiner Sicht hoffnungslos tautologisch im am Anfang beschriebenen Sinne wäre: Mit dem Vorverständnis der Macht und Realität wäre bereits das vorausgesetzt, was am Ende als bewiesen betrachtet würde. Mir geht es dagegen um keine Beweise, sondern darum, herauszufinden, wie die Macht und die Realität verstanden werden *können*, d. h. um die Entdeckung der neuen Möglichkeiten des Verstehens. Die Philosophie der Macht ist sowohl die Philosophie, die von der Macht handelt, als auch die Macht des Philosophierens – die Macht, Möglichkeiten zu erschließen, die sich eröffnen, wenn wir die Realität als Macht begreifen.

Weltbilder, Weltanschauungen, Realitätskonzeptionen

Noch eine letzte terminologische Vorerläuterung scheint allerdings vonnöten zu sein, bevor wir *in medias res* gehen. Oben habe ich bereits meine Gründe dargelegt, warum ich in diesem Buch von Realität, und nicht etwa von Natur und nicht vom Sein sprechen werde, ferner auch, warum die Realität nicht im Sinne der Gesamtrealität, sondern im Sinne einer Richtschnur zu verstehen ist, die das Reale vom Nicht-Realen trennt. Da dieser Sinn jedoch vielfältig ist, kann davon ausgegangen werden, dass mehrere Realitätsauffassungen bzw. Realitätskonzeptionen möglich sind, je nachdem, wie die Macht gedeutet und in welche Perspektive sie gestellt wird. So zeigen die vier analysierten Philosophien der Macht jeweils eine neue Option, wie die Realität am Faden der Machtfrage zu erschließen ist. Ebenso werden meine sich an sie anschließenden systematischen Untersuchungen mehrere Aspekte vom Sinn der Realität ans

Licht bringen. Die entsprechenden Realitätskonzeptionen dürfen dabei nicht als Weltbilder missverstanden werden. Die Rede von Weltbildern und Weltanschauungen hat seit dem Deutschen Idealismus eine gewisse Tradition, birgt aber einige ernsthafte Probleme. Sie würde uns vor allem wiederum in die Richtung der Realität als Ganzer führen. Ohne allzu weit ins Detail zu gehen (wir werden die Frage nach dem Weltbild vor allem im Zusammenhang mit Wittgenstein noch einmal im Kapitel I berühren), möchte ich einige Aspekte dieser Problematik hier ansprechen.

Bei einem Weltbild handelt es sich zunächst um eine Summe verschiedener Vorstellungen, die mehr oder weniger artikuliert sein können, folglich auch mehr oder weniger konsistent und normierend sind. Solch ein Bild kann, so Wittgensteins Wortverwendung in *Über Gewißheit*, eine Art unhintergebarer Hintergrund sein, der gewöhnlich nicht in Frage gestellt wird und darum weder begründet werden muss noch kann.¹⁰³ Es kann jedoch auch als gezielt durchdachtes und artikuliertes Bild verstanden werden, wie solche Ausdrücke wie ›wissenschaftliches Weltbild‹ oder ›Weltbild der Physik‹ demonstrieren.¹⁰⁴ In beiden Fällen – ob es sich um eine überkommene Grundlage handelt, die ohne Beweise unmittelbare Gewissheit beansprucht, oder aber um eine kritisch geprüfte und in diesem Sinne rationale Systematisierung von eigenen Vorstellungen und Meinungen – gilt eine implizite Annahme: das ›Draußen‹ des entsprechenden ›Weltbildes‹, aus dem heraus das ›Bild‹ als solches gesehen wird.

Um etwas als »Bild« zu bezeichnen, muss man außerhalb desselben stehen können. So kann man, auch nach Wittgenstein, nur dann auf das eigene Weltbild aufmerksam werden, wenn man von jemandem gefragt wird, warum man dies oder jenes glaubt, wenn also ein anderer Mensch die Gewissheit *meiner* Vorstellungen in Frage stellen will.¹⁰⁵ Nur dann kann man ›Elemente‹ des eigenen Weltbildes, d. h. seine Struktur, aber ebenso seine Unbegründbarkeit wahrnehmen. Dann werden aber ebenso andere ›Bilder‹, wenn auch nur im Prinzip, denkbar. Die implizite Pluralität ist bei aller Rede von Weltbildern vorhanden. Die Absicht, ein

¹⁰³ Vgl. Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit*, hg. v. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe und Georg Henrik von Wright, in: Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984 (Werkausgabe, in 8 Bdn., Bd. 8), S. 118–257.

¹⁰⁴ Vgl. z. B. Weizsäcker, Carl Friedrich von: *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart: Hirzel, 1958.

¹⁰⁵ So ist die Tatsache, dass die Notizsammlung *Über Gewißheit* als Antwort auf George Edward Moores Thesen entstanden ist, keinesfalls nebensächlich, sondern für diese Überlegungen Wittgensteins konstituierend.

wissenschaftliches Weltbild zu entwerfen, wird von der impliziten (und manchmal auch expliziten) Konfrontation mit den anderen, »unwissenschaftlichen« Weltbildern inspiriert. Und jede Veränderung des Weltbildes macht seine Grenzen spürbar bzw. weitere Optionen deutlich. So kann der Wechsel der sogenannten wissenschaftlichen Weltbilder selbst Gegenstand der Forschung sein.¹⁰⁶

Eben diese Eigenschaft des Weltbildes, dass es nämlich auf andere Weltbilder verweist, hat Dilthey in seiner Weltanschauungslehre stark gemacht. Aus den zufälligen Erkenntnissen und Eindrücken wird eine Art »Unterlage«,¹⁰⁷ ein Weltbild; werden diese systematisiert und verallgemeinert, entsteht eine Weltanschauung. Die Typologie der Weltanschauungen, die Dilthey dabei vorgelegt hat, hat sich später als ebenso nützlich wie auch angreifbar erwiesen. Das auf der Hand liegende Problem besteht vor allem darin, dass eine strenge Unterscheidung von Weltbild und Weltanschauung kaum gelingt. Eine Weltanschauung fasse nicht nur Erkenntnisse, sondern auch ihre systematisierende Verallgemeinerung als »Grundverhältnisse des Wirklichen« auf.¹⁰⁸ Sie ziehe darüber hinaus die »Lebenswürdigung« und »Willensleitung« mit hinein,¹⁰⁹ d. h. enthalte auch Bewertungen in praktischer Hinsicht und die Ausrichtung des Lebens auf ein Ziel bzw. ein Ideal hin. Aber auch ein Weltbild kann nach Dilthey kaum neutral dem Sinn gegenüber sein, den wir konkreten Erkenntnissen und Erlebnissen beimessen. Als Bild von der Welt impliziert es immer schon eine gewisse sinngebende Generalisierung. Mehr noch: Es stellt sich heraus, dass auch Weltanschauungen unterschiedlich systematisch sein können. So tragen laut Dilthey religiöse Weltanschauungen einen dunklen »Kern« in sich, der nicht zulässt, dass sie wirklich konsistent und allgemeingültig werden.¹¹⁰ Eine poetische »Lebensanschauung« (hier weicht Dilthey auf einen anderen, verwandten, jedoch ungeklärten Begriff aus) sei überhaupt dem Streben

¹⁰⁶ Schon Thomas Kuhn in *The structure of scientific revolutions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1962) ging vom Wechsel der Weltbilder aus. Vgl. auch z. B. die Unterscheidung von »Aristoteles-Welt«, »Hermes-Welt«, »Newton-Welt« und »Einstein-Welt« in Mittelstraß, Jürgen: *Weltbilder. Die Welt der Wissenschaftsgeschichte*, in: ders.: *Der Flug der Eule: von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1989, S. 232 ff.

¹⁰⁷ Dilthey, Wilhelm: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, in: Frischeisen-Köhler, Max (Hg.): *Weltanschauung: Philosophie und Religion in Darstellungen*, Berlin: Reichl, 1911, S. 12.

¹⁰⁸ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 12.

¹⁰⁹ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 16.

¹¹⁰ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 20.

nach einer konsistenten Weltanschauung fremd.¹¹¹ Jedenfalls verdienen nach Dilthey erst metaphysische Weltanschauungen diesen Namen im eigentlichen Sinn. Drei Typen lassen sich dabei unterscheiden: der Naturalismus, der Idealismus der Freiheit und der objektive Idealismus. Diese Weltanschauungen schließen mehrere philosophische Systeme in sich ein und gehen durch alle uns bekannten Epochen hindurch, systematisieren also historisch heterogenes Material und beanspruchen damit die Allgemeingültigkeit. Allerdings macht Dilthey am Ende seiner Darlegung auch für sie deutlich, dass »aller metaphysischen Begriffarbeit«, die hier jahrtausendlang getan wurde, »nicht ein Schritt vorwärts zu einem einheitlichen System geglückt ist.«¹¹²

Was Diltheys Begriff der auf einem Weltbild sich gründenden und es systematisierenden Weltanschauung unterstellt, ist somit nicht nur, dass eine Weltanschauung konsistenter und allgemeingültiger als ein Weltbild ist, sondern auch, dass es einen gewissen »Willen zur Festigkeit des Weltbildes« gibt,¹¹³ folglich eine historische Bewegung hin zu mehr Konsistenz, mehr Begründbarkeit und mehr Verbindlichkeit. Wenn am Ende festgestellt wird, dass auch von den »metaphysischen Systemen nur eine Seelenverfassung und eine Weltanschauung« zurückbleibe,¹¹⁴ dann birgt dieses Fazit Diltheys einen noch höheren Anspruch auf Allgemeingültigkeit als bei den von ihm beschriebenen Weltanschauungen: Erst die historisch-psychologisch fundierte philosophische Sicht erlaube einen Überblick über mögliche Antworten auf das »Rätsel des Lebens«. Unter dem »Rätsel des Lebens« versteht Dilthey dabei, wohlbemerkt, nicht nur den Tod oder die Widersprüchlichkeit unserer Lebenserfahrungen, sondern auch »die Macht der Natur«, die mit der »Selbstständigkeit unseres Willens« konfrontiert wird, sowie »unser Vermögen, jede Grenze zu überschreiten.«¹¹⁵ Dies sei die Triebkraft, die von Weltbildern zu Weltanschauungen führe und diese immer konsistenter mache – der Wille zur »Herrschaft über die Wirklichkeit«, der den Weltanschauungen eigen ist, sowie ihr Ringen um die »Macht über die Seele«, die Dilthey als eine

¹¹¹ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 22. Die Erläuterung, eine Weltanschauung zeige sich bei einem Dichter nur in der »inneren Form der künstlerischen Gebilde«, verschafft m. E. kaum begriffliche Klarheit. Vgl. den Ausdruck »Lebensverfassung« (S. 21, 22).

¹¹² Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 28.

¹¹³ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 16.

¹¹⁴ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 51.

¹¹⁵ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 10.

immer »zunehmende Festigkeit und Freiheit des Geistes« interpretiert.¹¹⁶ Diese sind für die Philosophie im eigentlichen Sinne erforderlich, wie Dilthey sie sich vorstellt – als die auf der Typologie der Weltanschauungen begründete Universalität zweiter Ordnung, als System, das alle Weltbilder und Weltanschauungen überschauen, einordnen und eine gewisse Souveränität ihnen gegenüber bewahren lässt.

Der Anspruch, eine Philosophie der Philosophie zu entwickeln, ist nicht nur Dilthey eigen gewesen.¹¹⁷ Er ist m. E. eine notwendige Folge der Rede von den Weltbildern, die im Plural stehen, sowie der Position des ›Draußen‹, die ihr Betrachter einnimmt. Will man dem allen Sinn neutralisierenden Relativismus entgehen, muss man der Typologie der Weltbilder und Weltanschauungen eine Richtung verleihen, eine Art latente Bewertung ihrer historischen Abwechslung bzw. des Fortschreitens hin auf den heutigen Zeitpunkt.¹¹⁸ Das Dilemma ist im Grunde einfach: Entweder sind Weltbilder bzw. Weltanschauungen eine Art unhintergehbare Gegebenheit, die zwar keine bloß private Bedeutung haben, jedoch niemals bis zu Ende durchdacht, begründet und folglich auch nicht allgemeingültig werden können; oder wir entwerfen ein übergreifendes, alle anderen Sichtweisen in sich aufnehmendes und

¹¹⁶ Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 12, 14.

¹¹⁷ Von Kants Anspruch, mit seiner Kritik der Vernunft die Möglichkeiten des Philosophierens auszuloten und die Philosophiegeschichte als eine Art Bewegung hin zu seiner Transzendentalphilosophie darzustellen (Kant: KrV, A 852/B 880 ff.), führt der Weg zum hegelschen Idealismus mit seiner historischen Fundierung des Anspruchs, eine Philosophie zu entwickeln, die alle philosophischen Systeme als Momente ihrer Entwicklung durchschaut. Zur neuesten Geschichte des Ausdrucks »Philosophie der Philosophie« und zu der ab dem 19. Jahrhundert aufkommenden Tendenz ›Meta‹-Disziplinen zu entwickeln s. Geldsetzer, Lutz: *Art. Philosophie der Philosophie*, in: Ritter, Gründer u. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, S. 904–911.

¹¹⁸ Vgl. Dilthey, Wilhelm: *Das Wesen der Philosophie* (1907), in: ders.: *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Teil I (*Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 (*Gesammelte Schriften*, Bd. 5), S. 339–416. Hier versuchte Dilthey dem seinem Weltanschauungsbegriff drohenden Relativismus zu entgehen und die Philosophie als eine Art Meta-Metaphysik aufzufassen. Zwar sei jede Lösung des »Rätsels des Lebens« in historischen und psychologischen Lebensbezügen verankert und bringe nur partikuläre Weltsichten hervor, könne also nicht verallgemeinert werden, aber es gebe eine historisch fortschreitende Bewegung hin zu dem Selbstbegreifen des menschlichen Geistes, dem eine Selbstdistanzierung von allen metaphysischen Systemen gelinge, indem er immer mehr Verbindlichkeit, Konsistenz und Sicherheit suche und finde. Der Einfluss Hegels ist hier ebenso unverkennbar wie auch grundlegende Differenzen zu seinem Begriff des absoluten Wissens, wie dieser in der *Phänomenologie des Geistes* vorgetragen wurde.

sie einordnendes Bild, wenn nicht im Sinne seiner Letztbegründung,¹¹⁹ so doch im Sinne einer historischen Bewegung auf eine systematisch-übergeordnete Meta-Position hin. Im ersteren Fall kann die Nicht-Beliebigkeit der Weltbilder kaum plausibel sein bzw. der Verdacht eines weltanschaulichen Relativismus ist kaum abzuwenden; im letzteren machen wir uns eines performativen Widerspruchs verdächtig, dass wir nämlich weltanschauliche Prämissen möglicherweise übersehen haben, die eine Grundlage dafür bilden, wie wir die Weltanschauungen typisieren.¹²⁰ Unser Anspruch auf eine Meta-Position wird dann zur Überheblichkeit und bezeugt nur die unkritische Übernahme mancher weltanschaulichen Voraussetzungen. Die letztere Schwierigkeit wird, nebenbei gesagt, zu einem gravierenden Selbstmissverständnis, wenn man heutzutage eine Distanz zu allen Weltanschauungen zur Grundlage einer kritisch-indifferent ihnen gegenüber stehenden, agnostischen Weltanschauung erklärt.¹²¹ Man merkt dabei nicht, dass selbst der jeweilige Begriff des Kritischen keineswegs weltanschaulich neutral sein kann. Auch der existentielle Ernst wird damit verfehlt, nämlich die Notwendigkeit, eine bestimmte Position zu dem von Dilthey hervorgehobenen »Rätsel des Lebens« einzunehmen, die dem eigenen Leben eine Richtung geben könnte.

Trotz des oben beschriebenen Dilemmas – entweder Relativismus oder Überheblichkeit – scheint eine historisch gerichtete Typisierung attraktiv, ja unumgebar zu sein. Noch weiter als Dilthey ist diesen Weg Heidegger gegangen. In *Die Zeit des Weltbildes* versuchte er eine historische Perspektive der Entwicklung aufzuwerfen, die noch tiefgreifender als die Diltheys sein sollte: Es ging Heidegger nicht um Pluralität der Weltbilder oder Weltanschauungen (dass ein Weltbild zur Weltanschauung wird, ist nach Heidegger geradezu unvermeidlich, sie sind ja im Grunde das Gleiche),¹²² sondern um die Verschiedenheit der möglichen Auffassungen des Seienden, in denen Weltbilder wurzeln. Dies war allerdings keine Korrektur der oben kritisierten Verallgemeinerung der angeblich überzeitlichen Grundstrukturen des Daseins. Die historische

¹¹⁹ Dies wäre eine Abzweigung zur Ideologie, wie im Kapitel 4 gezeigt wird.

¹²⁰ So gibt Dilthey zu, seine Unterscheidung der metaphysischen Systeme habe nur provisorischen Charakter und folge eher einer »Intuition« als einem klaren Prinzip (Dilthey: *Die Typen der Weltanschauung*, S. 30).

¹²¹ Vg. Kants Vorwurf an die »vorgeblichen Indifferentisten«, die unbemerkt für sich selbst der unreflektierten Metaphysik verfallen (Kant: KrV, A X).

¹²² Vgl. Heidegger, Martin: *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a/M: Klostermann, 1977, Bd. 5 (*Holzwege*), S. 93.

Sichtweise sollte lediglich dazu dienen, den Gedanken zu der modernen Entfremdung des Daseins von seinen eigentlichen Möglichkeiten zu untermauern. Denn es gebe Zeitalter, die durch eine andere Haltung gegenüber dem Seienden gekennzeichnet würden als heute – jene, in denen *kein* Weltbild möglich gewesen sei. Diese anderen Zeitalter seien die Antike und das Mittelalter, die als Gegenfolie zum Zeitalter des Weltbildes dienen sollten, – der Neuzeit, in der die Welt zum Bild und die Wahrheit zur Gewissheit des Vorstellens werde.¹²³

Nach Heidegger demonstriert die neuzeitliche Wissenschaft, worum es dem Zeitalter des Weltbildes geht: das Seiende »verfügbar zu machen«, es zu vergegenständlichen und »vor sich zu bringen«, um mit ihm »gewiß« umzugehen.¹²⁴ Ihre Grundlage ist die dem Humanismus eigene Selbstermächtigung des Subjekts, das die Welt objektiviert und sich als ihr einziges Maß in den Mittelpunkt stellt. Diese Diagnose Heideggers wird jedoch problematisch, wenn er versucht, in der Vergangenheit eine andere Auffassung des Menschen und seiner Haltung gegenüber dem anderen Seienden aufzufinden. Hier verliert sich seine Analyse in schwer verständlichen Metaphern: In der Antike sei diese andere Auffassung dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch nicht im Mittelpunkt des Seins stehe, das vor ihn gebracht werde, um sein Urteil zu erhalten, sondern dadurch, dass »das Anwesende über den Menschen als den Anwesenden kommt«; im Mittelalter durch die Zugehörigkeit zur »Ordnung des Geschaffenen«, die das »Vernehmen des Seienden« ermöglichte.¹²⁵ Man fragt sich, ob der Satz von Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge, dieser Interpretation der anderen Zeiten, die dem Weltbild fremd sein sollten, nicht im Wege steht, folglich, ob das Zeitalter des Weltbildes tatsächlich erst in der Neuzeit und nicht schon bei den Griechen begonnen hat.¹²⁶ Ebenso scheint das Mittelalter das Vorstellen im heideggerschen Sinne (»vor sich bringen«) zu kennen, zumindest als biblische Geschichte, an deren Anfang Adam den Tieren, die vor ihn gebracht wurden, Namen gab (Gen 2, 19). Das Zeitalter des Weltbildes scheint immer schon begonnen zu haben. Und da es zweifelhaft ist, dass es andere Zeiten gab, sieht auch Heideggers Hoffnung

¹²³ Vgl. Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, S. 90.

¹²⁴ Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, S. 86, 87.

¹²⁵ Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, S. 90.

¹²⁶ Tatsächlich bemerkt Heidegger, dass schon Platons Auffassung der Seiendheit des Seienden als *eidos* eine Voraussetzung bildete, dass die Welt zum Bild wird (Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, S. 91).

auf »echte[] Besinnung«,¹²⁷ die das Zeitalter des Weltbildes beenden wird, als unbegründet aus.

Heideggers wie auch Diltheys Schwierigkeiten demonstrieren aus meiner Sicht, dass selbst eine tiefgreifende historische Typisierung der Weltbilder bzw. der Weltanschauungen den Ernst des Fragens nach der Realität verfehlt. Das beanspruchte ›Draußen‹, auch dann oder besonders dann, wenn es als notwendige Folge historischer Entwicklung aufgefasst wird, bleibt entweder, wie bei Heidegger, eine unbegründete Hoffnung auf eine ungeklärte Alternative, oder sie ist, wie bei Dilthey, selbst gewissen weltanschaulichen Prämissen verhaftet. In beiden Fällen müsste die Frage auch nach der Realität eines solchen ›Draußen‹ gestellt werden.

Bemerkenswert ist dabei, dass die erste prominente Verwendung des Begriffs ›Weltanschauung‹ eine andere gewesen ist. Kant berief sich auf die »Stimme der Vernunft«, indem er darauf hinwies, dass diese zwar keine Anschauungen für seine Ideen zulässt, jedoch die Totalität aller Anschauungen als »Weltanschauung« bzw. als eine anschauliche Darstellung des Unendlichen fordert.¹²⁸ Dabei müsse es sich um einen Widerspruch handeln. Denn das Unendliche auch nur denken zu können, geschweige denn in einem Bilde darzulegen, übersteige alles menschliche Vermögen und gerade die Vernunft solle vor solchen Bildern warnen. Dieser Widerspruch, den die Vernunft unvermeidlich bei jedem Versuch erkenne, wenn sie die Schranken des Sinnlichen überschreite und die Totalität aller Anschauungen in einem Bilde darlege, sei jedoch keineswegs ein bloßer Fehler. Die Unangemessenheit der Aufgabe und die Unzulänglichkeit aller Gemütskräfte ermöglichen nach Kant eine intellektuelle Erfahrung, die Freude bereitet, eine besondere Gemütsstimmung – das Erleben des Erhabenen. Die unübersichtliche Größe ist hier, ganz anders als bei Heidegger, kein bloßer »unsichtbare[r] Schatten, der um alle Dinge überall geworfen wird«, wenn das Seiende zum Weltbild wird.¹²⁹ Bei Kant ist sie die einzige Möglichkeit, die Idee des Unendlichen »als *ein Ganzes*« in ihrer sinnlichen Unermesslichkeit zu denken,¹³⁰ unter der Bedingung allerdings, dass die Vernunft sich ihres Unvermögens einerseits bewusst wird, andererseits auch an diesem Unvermögen, eine ihren Ideen adäquate Anschauung zu finden, Freude

¹²⁷ Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, S. 96.

¹²⁸ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, AA, Bd. 5, S. 254 f.

¹²⁹ Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, S. 95.

¹³⁰ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 5, S. 254.

findet. Im Erhabenen wird die Natur als eine Macht erfahren, die die Macht der Vernunft übersteigt, die diese aber in ihrer Überlegenheit begreifen kann.¹³¹

Wenn man Kant folgt, muss man also ein Bild der Realität im Sinne des Weltbildes oder Weltanschauung als inadäquat verwerfen. Dennoch ist die gesuchte Einheit des Bildes nicht bloß überflüssig oder entbehrlich. Sie wird immer wieder angestrebt, auch wenn sie am Ende als unangemessen zurückgewiesen wird. Mehr noch: Wir können uns diesen Versuchen gegenüber nur scheinbar oder gar heuchlerisch neutral verhalten. Jedenfalls können wir kaum auf sie verzichten. Noch weniger ist es möglich, über sie hinauszugelangen bzw. ein ›Draußen‹ von ihnen zu finden.

Kants Position sowie die oben beschriebenen Schwierigkeiten, die die Rede von Weltbildern und Weltanschauungen birgt, weisen m. E. deutlich darauf hin, dass die Metapher des Bildes und des Schauens gründlich zu revidieren ist. Als Metapher macht sie immer noch Sinn, aber nur in einer gewissen Hinsicht. Im Übrigen sollte man sich nicht von ihr leiten lassen. So stimmt diese Metapher in der Hinsicht, dass es sich bei jeder Vorstellung von Welt als Ganzer um eine beschränkte Übersicht handelt, wobei der Blick sich das Bild nicht auf einmal aneignen kann; auch in der Hinsicht, dass es immer einen blinden Fleck der Anschauung geben wird. Aber die Metapher stimmt nicht in dem, was die Unbeweglichkeit der Grenzen und Simultanität des Bildes angeht. Die Grenzen eines solchen ›Bildes‹ sind Horizonte unseres Wahrnehmens, unseres Denkens und Urteilens. Sie verschieben sich ständig. Das ›Bild‹ ist folglich weder simultan noch homogen: Der Fokus und der Rahmen werden ständig verlagert, sie werden zu mehr oder weniger festen Orientierungspunkten, die mehr oder weniger wichtig sind, und auch in dieser Hinsicht sich ständig ändern.¹³² Es ist ferner kein Feld und kein Behälter neutraler Tatsachen. Dieses bewegliche Ganze, das keine Totalität beanspruchen kann und uns gern immer daran erinnert, dass wir es nicht fassen, ja nicht wirklich begreifen können, wird dadurch konstituiert, wie wir das Wort ›real‹ jeweils deuten, das heißt: welche Deutung jeweils als eine Art Ariadnefaden dient, um –

¹³¹ Auf den Abschnitt *Von der Natur als einer Macht* der *Kritik der Urteilskraft* (§ 28, AA, Bd. 5, S. 260 ff.) sowie auf Kants Begriff des Erhabenen in seiner Bedeutung für die Erkenntnis gehe ich im Kapitel 2 ausführlich ein.

¹³² Zum Begriff der Orientierung im Sinne des Sich-Zurechtfindens innerhalb der beweglichen Horizonte s. Stegmaier, Werner: *Philosophie der Orientierung*, Berlin, New York: de Gruyter, 2008, bes. S. 194 ff.

hier würde ich eine andere Metapher in Anspruch nehmen – uns durch das Labyrinth heterogener Erlebnisse, Eindrücke und Gedanken zu führen. Die besondere und einmalige ›Qualität‹ der Realität, die wir den Dingen und Gedanken dabei beilegen, ist, keine Frage, selbst von unserer Deutung des Ganzen abhängig. Der Sinn dieser ›Qualität‹, die sich von allen anderen Qualitäten grundsätzlich unterscheidet, kommt aus einer Zirkelbewegung – unser Vorverständnis von ihr veranlasst uns dazu, das Ganze als solches aufzufassen, und von der Auffassung des Ganzen her bekommen wir eine Richtschnur, um über das Reale als solches zu urteilen. Dennoch darf man dabei nicht vergessen, dass dieses Ganze weder vollständig ist noch feststeht. Mehr noch: Bei der beschriebenen Zirkelbewegung handelt es sich um kein neutrales Hin und Her, sondern es ist eine Bewegung im Sinne der Macht, die wir jeweils über eine bestimmte Situation erlangen, wenn die Realität zu einem uns verfügbaren Weltbild wird, und die wir verlieren, wenn diese sich ebenfalls als Macht erweist – die Macht, die unsere ›Weltbilder‹ als nicht adäquat zurückweist, die sie durchbricht. Mit diesen wesentlichen Einschränkungen (die Instabilität und die Unangemessenheit) wird die Rede von der Realität als Ganzer auch für die Philosophie der Macht wiederum bedeutsam – das Ganze, das an der Richtschnur vom konkreten Sinn der Realität immer wieder neu begriffen werden muss.

Die Realität kann nicht im Plural stehen, nur unsere Auffassungen von ihr, die uns jedoch nicht beliebig, wie ›Bilder‹ oder ›Welten‹, vorliegen und wie zur Verfügung stehen. Vielmehr sollte eine jede solche Konzeption, um den existentiellen Ernst nicht zu verfehlen, einerseits eine privilegierte Einzigartigkeit für sich beanspruchen und andererseits auf die Unangemessenheit dieses Anspruchs hinweisen, auf die von Kant angesprochene Unendlichkeit davon, was als Realität gedacht wird, – die Unendlichkeit jedoch nicht nur im Sinne der Größe, sondern auch im Sinne der Unerschöpflichkeit, die auf diesem Weg entdeckt wird. Beide – der Anspruch, die Realität festzulegen, und die Feststellung seiner Unangemessenheit – stehen für die Beweglichkeit des ›Bildes‹ bzw. die Veränderlichkeit der Richtschnur, die das Reale vom Nicht-Realen unterscheiden lässt. Eine Realitätskonzeption wird folglich ihre eigene Begrenztheit bei jeder Rede von Realität mitdenken müssen. Dennoch ist ein solches Bedenken der eigenen Grenzen kein Ausdruck der bloßen Bescheidenheit, die sich mit einer abstrakten Unzulänglichkeitsdiagnose begnügen würde. Es führt unvermeidlich über diese Grenze hinaus. Denn wird es ernst genommen, verleitet es nicht zu einer Typisierung, sondern weist auf ein neues Verständnis der Realität hin.

Dieses Verständnis ist eine errungene Macht, die in einer schweren Auseinandersetzung mit der Macht der Realität entstanden ist – eine Macht, die weiteren Proben und Herausforderungen ausgeliefert ist. Die Philosophie der Macht, die diesem Weg folgt, beansprucht für sich keineswegs eine übergeordnete Meta-Position. Auf keinen Fall darf sie als Philosophie der Philosophie bzw. als Typologie der Realitätskonzeptionen missverstanden werden. Die Philosophie, die neue Optionen zu gewinnen sucht, wie man die Realität auffassen kann, darf sich als Erweiterung unserer Macht über die Realität verstehen. Die so behandelte Realität wird jedoch selbst zu einer Macht, die für unsere Denkfähigkeit immer viel zu groß bleibt, die wir genauso wenig von draußen anschauen wie auch über sie hinausdenken können.

Struktur des Buches

Diese Untersuchungen sollen zur Philosophie der Macht im oben beschriebenen Sinne beitragen. Vielleicht dürfte man sie als Prolegomena zur Philosophie der Macht verstehen. Aber im Unterschied zu den *Prolegomena* Kants erheben sie keinen Anspruch, sichere Fundamente zu errichten etwa für eine neue Art des Philosophierens, noch weniger einen verbindlichen Plan darzulegen »zu einer jeden künftigen« Machtphilosophie. Das wäre ihrem Gegenstand unangemessen. Allerdings sind hier, um einen anderen Ausdruck Kants zu verwenden, »Vorübungen«¹³³ nötig, eine tastende Prüfung, wie man von Realität als Macht philosophisch reden kann. Sinnvoll wird eine solche Realitätsauffassung erst mit Blick auf konkrete Forschungsergebnisse, die dank ihr zustande kommen.

Das vorliegende Buch stellt eine Reihe von Versuchen dar, die Realität an dem Faden einer doppelten Frage nach ihrem Sinn zu untersuchen: Wie wird die Realität verstanden, wenn man sie mit Hilfe des Machtbegriffs beschreibt, und was für Optionen öffnen sich durch die Rede von Macht für konkrete Probleme, wenn die Realität in Frage gestellt bzw. die Grenze zwischen dem Realen und dem Nicht-Realen neu bestimmt werden muss? Die Fragestellung impliziert, wie bereits angedeutet, einen historischen und einen systematischen Aspekt. Dem historischen Aspekt ist *Teil I Philosophien der Macht: vier historische*

¹³³ Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA, Bd. 4, S. 261, 274.

Exkurse gewidmet. Hier werden die Realitätskonzeptionen von *Spinoza*, *Nietzsche*, *Foucault* und *Luhmann* sowie ein jeweiliger Machtbegriff analysiert. Eine kurze Erläuterung sowohl zur Auswahl der Autoren als auch zu den methodischen Richtlinien scheint dabei nötig zu sein.

Dass Spinoza, Nietzsche und Foucault in einer machtphilosophischen Untersuchung zu Wort kommen, wird kaum verwunderlich sein. Die grundlegende Funktion des Machtbegriffs für die dynamische Auffassung der Realität wurde hier mehrfach zum Gegenstand der Forschung. Es wurde festgestellt: Macht selbst wird bei ihnen zu einer Art ubiquitärer Realität, die keine Definitionen braucht, sondern durch die alles andere definiert wird. Desto dringender scheinen mir die Fragen zu sein, die in der Forschungsliteratur viel weniger Beachtung fanden: Steht der Sinn der Macht bei den genannten Autoren fest? Was sind es für Realitätsauffassungen, die die Macht zu ihrem Schlüsselpunkt haben? Sind sie im Sinne der Gesamtrealität oder vielmehr im Sinn einer Richtschnur zu verstehen, wie man das Reale vom Nicht-Realen unterscheidet? Wie konkret sieht so eine Richtschnur aus?

Es darf nicht übersehen werden, dass es sich bei Spinoza, Nietzsche und Foucault um unterschiedliche Herangehensweisen an die Realität handelt. Der Machtbegriff wird bei ihnen in unterschiedlichen Absichten verwendet. Während Spinoza eine Ontologie der Macht entwarf und dementsprechend die Realität vor allem als Gesamtrealität durchdachte, ging es Nietzsche von Anfang an um eine Art Heuristik der Macht, die unvermeidlich zu Widersprüchen führen würde, wäre die Realität ontologisch, im Sinne der Gesamtrealität, aufgefasst. Auch Foucault beabsichtigte, wie er selbst mehrmals betonte, keine Ontologie, sondern eine Art instrumentelle Analytik der Macht. Nichtsdestotrotz kann sowohl Nietzsches als auch Foucaults Philosophie der Macht als eine unerlässliche Suche nach einem Kriterium verstanden werden – nach einer Richtschnur der Realität. Aber auch Spinoza deutete Macht letztendlich im Sinne einer Richtschnur, durch welche die Realität erkannt werden kann. Denn die Realität steht nach Spinoza dieser Erkenntnis nicht gleichgültig gegenüber; die Einsicht in die Realität kann sie zur Steigerung bringen. Seine ontologische Fragestellung bekommt somit eine unerwartete epistemologische Wende: Die Realität wird dynamisch-beweglich und nicht gleichgültig gegenüber dem, der sie erkennt.

Was Luhmann angeht, so kann von ihm, anders als von den anderen drei Philosophen, zwar nicht behauptet werden, dass die Macht im Zentrum seines Denkens steht, er entwickelte jedoch eine weitere Option der Rede von Macht – eine philosophische Theorie der Macht, wenn nicht,

wie Spinoza, in einer ontologischen, so doch anders als Nietzsche und Foucault in einer systematischen Absicht. Auch bei Luhmann lässt sich sagen, dass seine Machtanalyse einen Schlüssel zu seinem Verständnis der Realität bietet, und zwar nicht nur im Sinne einer Richtschnur, sondern auch, indirekt, als seine Deutung der Realität als Ganzer. Dass es sich bei Luhmann tatsächlich um die Philosophie der Macht, und nicht etwa um die Soziologie, wie bei Foucault nicht ausschließlich um eine historische Betrachtung, handelt, soll durch diese Untersuchung ebenso dargelegt werden. Bei allen vier Autoren ermöglicht ihr Machtbegriff, trotz ihrer unterschiedlichen Absichten, ein gewisses Realitätsverständnis im Sinne eines latenten Kriteriums von dem, was als real und was als nicht real gelten soll. Dieses Kriterium weist, ob direkt oder indirekt, in die Richtung einer möglichen Auffassung des Ganzen hin. Eine solche Auffassung erweist sich jedoch, besonders bei Nietzsche und Foucault, als widersprüchlich bzw. sie kann nur hypothetisch-heuristisch eingesetzt werden.

Das Gemeinsame, das, was die vier ausgewählten Denker verbindet, besteht darüber hinaus darin, dass sie sich der »generelle[n] Hypothese« der Neuzeit verpflichteten,¹³⁴ – dem oben bereits angesprochenen Immanenzprinzip. Ihm zufolge wird jede Zuflucht in die der Realität transzendenten Begründungen und Maßstäben vermieden, ja strengst untersagt.¹³⁵ Die immanent verstandene Realität soll aus sich heraus erklärt werden, und zwar so, dass sowohl ihre Entstehung als auch ihre Wandelbarkeit verständlich werden. Sie ist dabei zwar in den immanenten Grenzen eingeschlossen, soll aber dennoch auch als dynamisch offen – als das Werden – aufgefasst werden. Die zweite Aufgabe neben dem Immanenzprinzip – die dynamische Offenheit der Realität plausibel zu machen – kommt bei Nietzsche deutlich zum Vorschein. Aber auch für Spinoza gilt schon, dass die Realität, weil von Affekten und Trieben durchdrungen, niemals in sich ruhend sein kann.

¹³⁴ Blumenberg, Hans: *Transzendenz und Immanenz*, in: Campenhausen, Hans, Dinkler, Erich, Gloege, Gerhard und Galling, Kurt (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1962, Bd. 6, S. 993. Auch Charles Taylor sieht in der Entscheidung zugunsten der Immanenz (the »immanent frame«) den Wendepunkt der Moderne. Vgl. Taylor, Charles: *A secular age*, Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 2007, S. 15 f., 539 ff.

¹³⁵ Vgl. die folgende Formulierung der Aufgabe des immanenzorientierten neuzeitlichen Denkens: »[...] aus der Immanenz der menschlichen Fähigkeiten und Vollzüge selbst die Maßstäbe, Geltung und Stabilisierungen zu entwickeln und den Versuchungen der Transzendenz, nämlich der Flucht in letzte Begründung oder übernatürliche Autoritäten, zu widerstehen« (Saar: *Die Immanenz der Macht*, S. 10).

Diese zwei Aufgaben – die durchgehend immanente und die dynamische Auffassung der Realität – stehen nicht unbedingt im direkten Widerspruch zueinander, bilden jedoch eine gewisse Spannung. Sie führen allerdings zum Widerspruch, wenn man die Realität ontologisch versteht – als das in sich immanent geschlossene Ganze. Was könnte es zur Dynamik bringen? Wie wäre hier ein ständiges Überschreiten der Grenze des Gegebenen möglich? Die alte Dichotomie vom Sein und Nicht-Sein lässt diesen Widerspruch nicht beseitigen. Nur wenn die Realität keine ontologische Gegebenheit wäre, wäre ein solches Überschreiten vielleicht denkbar. Die Realität wäre dann ein ständiger Kampf um Realität – ein Kampf, in dem Siege und Niederlagen abwechselnd ihre Früchte tragen. Sie wäre eine errungene Macht, die nur vorübergehend und nur in einer gewissen Hinsicht gegeben ist. In der immanenzorientierten Realitätsauffassung steht der Machtbegriff für die ständige Veränderung des angeblich Gegebenen bzw. für die eventuelle Verfügbarkeit der Grenze von dem, was jeweils als das Ganze der Realität beurteilt wird.

Eine gewisse Spannung zwischen der Aufgabe einer immanenten Deutung der Realität und ihrem dynamischen Verständnis konnte bei den genannten Autoren nicht immer vermieden werden – trotz der zentralen Rolle des Machtbegriffs. Die Spannung sorgte dafür, dass auch der Machtbegriff mehrdeutig, schwer definierbar und an manchen Stellen, z. B. bei Foucault, vage wurde. Dieser Umstand bestimmt manche methodischen Einstellungen dieses Teils der Untersuchung. Bei der Analyse der Realitätskonzeptionen der vier Denker der Macht werde ich vor allem zwei Tendenzen der modernen Forschung widerstehen wollen. Eine besteht darin, dass man sich dafür einsetzt, das jeweilige Denken als vollkommen schlüssig darzulegen. Alle Probleme, die bei der Analyse entstehen, betrachtet man dabei von vornherein als im Prinzip lösbar, alle Spannungen werden gemildert und alle Diskrepanzen kleingeredet. Eine solche Einstellung ist verständlich und scheint für die philosophische Forschungsarbeit viel angebrachter zu sein als etwa direkte Kritik an einem Autor, den man gerade untersucht. Diese zweite Tendenz, den im Fokus der eigenen Analyse stehenden Philosophen zu kritisieren und selbst widerlegen zu wollen, zeigt sich als wenig produktiv, vor allem in der Nietzsche- und Foucault-Forschung. Dennoch halte ich beide Tendenzen für irreführend. Indem die vier Autoren hier auf ihre Realitätsauffassungen analysiert werden, versuche ich beide Wege zu vermeiden. Natürlich besteht auch meine Aufgabe darin, den jeweiligen Autor möglichst konsequent zu verstehen, wie es schon von Kant

als für die philosophische Forschung angemessen angesehen wurde.¹³⁶ Aber dies bedeutet keineswegs, dass man Probleme, mit denen sie in ihrem Denken gerungen haben, von vornherein für gelöst hält. Genauso wie Schwierigkeiten und selbst Inkonsistenzen zu vertuschen, wäre es allerdings nicht sinnvoll, diese dem untersuchten Denker kritisch vorzuwerfen, um seine Problemlösungen gänzlich zu verwerfen. Gerade die Spannungen des jeweiligen Denkens sind wertvoll, um zu sehen, was für ein Preis für solche Lösungen bezahlt werden musste. So führte das Aufheben des Teleologie-Problems Spinozas Denken zu gravierenden Paradoxien. Und um dem Sein die »Unschuld des Werdens«¹³⁷ zurückzugeben, musste Nietzsche das Neue aus der Realität streichen. Das Realitätsverständnis, das daraus entstand, war nicht durchgehend konsistent. Darum wurde es zum Teil nur indirekt angedeutet und sogar stillschweigend vorausgesetzt. Alle Spannungen wurden dadurch unsichtbar. Die Aufgabe einer philosophischen Untersuchung ist sie wieder ans Licht zu bringen, um die jeweilige Realitätsauffassung samt ihren mehr oder weniger expliziten Prämissen bzw. mehr oder weniger sichtbaren Spannungen sowie gelegentlich unerwünschten Folgen zur Sprache zu bringen.¹³⁸

Eben diesem methodischen Leitfaden folgt der philosophiehistorische Teil, indem die Realitätskonzeptionen von vier prominenten Denkern der Macht analysiert werden – mit einer besonderen Berücksichtigung der Schwierigkeiten, mit denen die jeweilige Konzeption sich konfrontiert sah. Damit ist nichts über die Richtigkeit dieser Realitätsauffassungen gesagt, nur über ihre Schlüssigkeit. Diese würde ein Argument für jene nur in dem Fall sein können, wenn uns selbst heute ein vollkommen schlüssiges Verständnis der Realität zur Verfügung stünde. Da dies aber, so scheint es mir, nicht der Fall ist, können wir nicht die großen Versuche der Vergangenheit als überholt ansehen, auch wenn sie nur teilweise erfolgreich waren. Solange eine solche Konzeption der Realität uns nicht gelingt, können wir sowohl von den Optionen, die sie entdeckt

¹³⁶ Vgl. die Aussage Kants, man solle große Vorgänger besser verstehen, als sie es zuweilen selbst getan haben (vgl. Kant: KrV, A 314/B 370).

¹³⁷ Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, KSA, Bd. 6, S. 96, 97.

¹³⁸ Als Beispiel für eine ähnliche Herangehensweise, die als »negative Theoriesymbiose« bezeichnet wird, vgl. Martinsen, Renate: *Negative Theoriesymbiose. Die Machtmodelle von Niklas Luhmann und Michel Foucault im Vergleich*, in: Brodocz und Hammer (Hg.), *Variationen der Macht*, S. 57–74. Die Untersuchung zielt auf die »blinden Flecken« (S. 58), die jeweils aus einer anderen Perspektive her sichtbar werden, um »scheinbare Selbstverständlichkeiten« (S. 69) zu beleuchten.

haben, als auch von den Schwierigkeiten, mit denen sie ringen mussten, lernen, wie die Realität mehr oder weniger konsistent verstanden werden kann, auch wenn oder gerade dann, wenn der Verdacht wächst, dass das, was wir als konsistent erwarten, in der realen Welt als unrealistisch abgestuft werden muss.

Teil I soll die historische Fundierung für die weitere Untersuchung sein, im Sinne der von den großen Denkern der Vergangenheit durchdachten Optionen der Rede von Macht und der ihr entsprechenden Realitätskonzeptionen. Manche semantischen Aspekte der Macht (Nicht-Gleichgültigkeit, Asymmetrie, (Nicht-)Anonymität und Kontingenz) sollen hier ans Licht kommen sowie manche Möglichkeiten, wie die Realität verstanden werden kann. Im **Teil II *Der Sinn der Macht und der Sinn der Realität: systematische Ansätze*** werden wir dagegen systematisch-experimentell vorgehen. Es gilt nicht nur die gefundenen semantischen Optionen zu vertiefen, sondern vor allem die Auffassung der Realität als Macht auf ihre Tragweite zu prüfen. Dabei soll der Sinn der Macht und der Sinn der Realität mit Blick auf konkrete Forschungsfragen in den im Untertitel des Buches angekündigten Aspekten geklärt werden – dem epistemologischen, dem ideologiekritischen und dem theologischen. Wie bereits gesagt worden ist, können hier nur einzelne Bereiche erforscht werden, die zwar in manchen Hinsichten – in Hinsicht auf ihre jeweils theoretische, praktische und theologische Fragestellung – exemplarisch zu sein scheinen, ihre Bevorzugung darf jedoch keineswegs im Sinne des Anspruchs auf eine erschöpfende Darstellung, selbst nicht als Umriss aller Problemfelder missverstanden werden.¹³⁹

Im **Kapitel 1 *Was ist Realität? ›Realismus‹ versus ›Antirealismus‹*** wird die Frage nach der Realität systematisch gestellt, und zwar vor dem Hintergrund der auch heute noch aktuellen Diskussionen zwischen den sogenannten Realisten und Antirealisten. An dem Beispiel der Auseinandersetzung Umberto Ecos (als Vertreter einer moderat-ausgewogenen realistischen Position, die er selbst als negativen Realismus bezeichnete) mit Nietzsche (als ›Vater‹ der postmodernen Philosophie) wird ein Versuch unternommen, den Kern des Problematischen in der heutigen Realismus-Antirealismus-Debatte zu erarbeiten. Das Problem, das in ihrem Fokus steht und das u. a. der sogenannte Neue Realismus aufgenommen hat, soll dabei von gegenseitigen Missverständnissen möglichst

¹³⁹ Unter anderem musste bspw. die hochspannende Frage nach dem Sinn der Macht und der Realität in der Kunst außer Acht gelassen werden. Sie könnte der Ausgangspunkt einer eigenen Untersuchung sein.

bereinigt werden, um die Frage erneut zu stellen: Wie können wir uns heute der Realität philosophisch nähern? Oder genauer formuliert: Wie kann die Unzufriedenheit der heutigen Verfechter des Realismus mit der Postmoderne auch unter Berücksichtigung von antirealistischen Entdeckungen der Letzteren aufrechterhalten werden, ohne diese Entdeckungen zu missdeuten oder gar zu vernachlässigen? Der Anspruch auf ein interpretationsfreies Realitätsverständnis steht der eigentlichen philosophischen Arbeit nicht weniger im Wege als eine Relativierung aller Realitätsauffassungen, die ihre prinzipielle Ungleichheit missachtet. Die Rede von Macht lässt uns dabei vielen Scheinproblemen entgehen. Sie lässt uns der ›Härte‹ der Grenze zwischen dem Realen und dem Nicht-Realen, aber ebenso ihrer instabilen Heterogenität Rechnung tragen. Mehr noch: Die Macht ist auch im Denken der sogenannten Realisten präsent, z. B. wenn sie, wie Hilary Putnam, von Erfolgen der Wissenschaft her für die Realität argumentieren oder, wie Eco, nach öffentlichen Kriterien des Realen verlangen. Aber statt die Realität selbst als Macht zu verstehen, bleibt man der Vorstellung von ihr als Behälter der neutralen, interpretationsfreien Tatsachen verhaftet. Eben diese Vorstellung sowie der in der analytischen Philosophie oft als selbstverständlich angenommene, angeblich einfache Sinn von ›es gibt‹ sind grundsätzlich zu revidieren. Dafür wird uns die phänomenologische Metapher der Horizontlinien behilflich sein sowie einige historische Beispiele, unter anderem aus der Geschichte Schottlands des 16. Jahrhunderts. Das Problem der Interpretation wird mit Blick auf das (prä-)historische Argument erörtert sowie auf das Argument zur Kontingenz des Korrelationszirkels, wie es von Quentin Meillassoux ausgeführt worden ist. Dabei stellt sich die Frage nach dem Tod als Grenze der Interpretierbarkeit.

Zwei weitere Kapitel sollen demonstrieren, was das Verständnis der Realität als Macht in der epistemologischen Hinsicht leisten kann. Sowohl **Kapitel 2** als auch **Kapitel 3** handeln von den Problemen der Erkenntnis, wobei gezeigt wird, dass manche grundsätzliche Veränderungen in der modernen Wissenschaft erst dann verständlich werden, wenn wir nicht nur unser Wissen, sondern auch die Realität selbst als Macht begreifen.

Die neuzeitliche Floskel »Wissen ist Macht« legte den Sinn des Wissens fest – als Summe der endgültig festgestellten Tatsachen, die zum eigenen Vorteil genutzt werden. Diese Deutung ist jedoch – so wird im **Kapitel 2 *Macht des Wissens*** argumentiert – nicht die einzig mögliche und verdunkelt sogar den Sinn der wissenschaftlichen Tätigkeit, deren Anfang und Motivation (hier berufe ich mich auf die tiefgreifende

Untersuchung Grigorij B. Gutners) Staunen ist. Die neuzeitliche Metapher der Natur als mächtiger Rivalin, deren Geständnisse unter Folter erzwungen werden müssen, wies bereits auf den nicht-neutralen Sinn der Realität hin. Aber sie verleitete zur Einseitigkeit, die das Wissen auf Erfolgserfahrungen reduzierte, deren Ziel der pragmatische Nutzen ist. Anhand von Kants Konzeption der Urteilskraft sowie Einsteins Deutung der wissenschaftlichen Religiosität, die zwischen Glauben und Staunen balanciert, wird hier gezeigt, wie die Macht des Wissens anders als gesicherte Kontrolle zum Zwecke der Befriedigung eigener Bedürfnisse zu verstehen wäre. Denn dieser Sinn der Wissensmacht lässt die Entstehung einer neuen Theorie kaum begreifen. Dies wird an dem Beispiel der nicht-euklidischen Geometrie demonstriert, wobei sichtbar werden soll, dass wissenschaftliche Tätigkeit nicht weniger auf Erfahrungen der Widerständigkeit als auf jene der Nachgiebigkeit angewiesen ist. Das Wissen, das sowohl über die bloße Ansammlung der Tatsachen als auch über die eigene theoretische Konstruktionen hinausreicht, wird zu einer komplexen Auseinandersetzung der alten und neuen theoretischen Ansätze, zur Erkenntnis, die ständig mit Ohnmachtserfahrungen zu tun hat, die sie als Herausforderungen annimmt, um sich der Realität über vertraute Konzeptionen hinweg immer wieder erneut zu stellen. Dementsprechend ist das Wissen als Frucht und provisorisches Fazit einer fortwährenden Bewegung auf die Realität hin zu deuten, die vom asymmetrischen Wechselspiel der Macht und Ohnmacht gekennzeichnet ist.

Im nächsten Schritt, im **Kapitel 3 Ohnmacht des Wissens: der Zufall**, wird der gefundene alternative Sinn der Wissensmacht durch eine weitere semantische Komponente, die Kontingenz, ergänzt, so dass der epistemologische Sinn der Realität als Macht ans Licht kommt. Hier werden zunächst der Zufall und die Kontingenz als philosophische Grundkonzepte samt ihrer historischen Entwicklung analysiert – von der lexikalischen Vielfalt bei Aristoteles bis zur mittelalterlichen Idee der *contingentia mundi* und von dieser bis zu ihrer atheistischen Umdeutung, z. B. bei Meillassoux. Besonders wird dabei auf das paradoxe Verhältnis dieser zwei Konzepte geachtet: Der Kontingenzbegriff fungiert jahrhundertlang als positiver Doppelgänger des Zufalls, der diesen leugnen lässt; dank ihm wird jedoch der Zufall am Ende zur Grundlage des Wissens umgedeutet. Eben der Zufall als Nullpunkt des Wissens, als Erfahrung der Ohnmacht, der ein moderner Wissenschaftler nicht ausweichen kann, führt bereits am Ende des 19., besonders aber im 20. Jahrhundert zu einer grundsätzlichen Revision nicht nur der konkreten Kenntnisse, son-

dern auch der Realitätsauffassung und letztendlich der Rationalität selbst – eine Revision, die auch heute noch kaum als vollendet eingestuft werden kann. An dem Beispiel der Evolutionstheorie und der Quantenphysik wird in diesem Kapitel dargelegt, wie die moderne Wissenschaft mit dem Zufall umgeht, so dass das Wissen sich erneut als Macht behaupten kann. Besonders die Quantenphysik in ihrer Kopenhagener Interpretation, aber ebenso aktuelle philosophische Diskussionen um den sogenannten Quantenrealismus führen zur Umdeutung der Ohnmachtserfahrungen des Wissens und, darüber hinaus, zu einem neuen Verständnis der Realität. Hier zeigt sich der epistemologische Sinn der Realität als Macht: nicht nur als Asymmetrie und Kontingenz, sondern auch als die immer aufs Neue zu revidierende Rationalität. Oder vielmehr: Erst wenn dieser epistemologische Sinn der Realität als Macht zur Sprache gebracht und als Richtschur der Realität aufgenommen wird, werden tiefgreifende Veränderungen sichtbar, denen die moderne Wissenschaft unterläuft.

Es mag ungewöhnlich oder gar mangelhaft erscheinen, dass eine politikwissenschaftliche Seite der Macht bis jetzt nicht oder nur wenig angesprochen wurde. Tatsächlich ist es, wie oben bereits gesagt, nicht meine Absicht, eine neue politische Theorie der Macht zu entwickeln bzw. die schon vorhandenen Theorien zu revidieren. Der politische Aspekt ist jedoch für diese Untersuchung bedeutsam, wenn auch nur in seinen machtphilosophischen Implikationen, nämlich mit Blick auf die Untersuchung der Frage nach dem praktischen Sinn der Realität als Macht. Die Macht kann selbst, wird im **Kapitel 4 *Macht und Ohnmacht der Ideologien*** gezeigt, zum Gegenstand des Wissens werden, ohne dass das Wissen aufhört, Macht zu sein. Dieses komplexe Verhältnis wird in der Moderne mit dem prägnanten Begriff der Ideologie bezeichnet, der jedoch im Laufe der Zeit vielen Bedeutungswandlungen unterlag, so dass er am Ende dazu diente, jede allumfassende Konzeption der Realität in ihrem Machtanspruch unter Verdacht zu stellen. Solch ein Ideologiebegriff wird heute oft als wenig sinnvoll angesehen, so wie die Ideologiekritik, die sich auf ihm gründet. Auf die Geschichte des Begriffs sowie auf die mit ihm verbundenen Schwierigkeiten wird im ersten Abschnitt des Kapitels eingegangen, wobei auch ein Vorschlag gemacht wird, wie der Ideologiebegriff heute noch sinnvoll aufzufassen wäre. Die ideologiekritische Intuition, dass das Zeitalter der Ideologien keineswegs vorbei ist, sondern Ideologien gerade heute wie nie zuvor an Macht gewinnen, lässt sich dann begrifflich fundieren und mit konkreten Beispielen bekräftigen. Ich werde dabei eine Unterscheidung einführen müssen, die mir für die heutige Ideologiekritik unerlässlich zu sein

scheint: die zwischen ›harten‹ und ›milden‹ Ideologien, die sowohl historisch gesehen als auch mit Blick auf ihre Dauer bzw. ihre Überlebensfähigkeit einen erheblichen Kontrast darstellen. Manche literarische und ebenso historisch-politische Beispiele aus der nahen Vergangenheit (der Zusammenbruch der Sowjetunion) sowie der Gegenwart (die Umweltbewegung, der Aufstieg der neuesten Populisten, das heutige Ringen um die Idee Europas) sollen demonstrieren, was mit einer solchen Unterscheidung gewonnen werden kann, und dabei die wichtigsten Mechanismen der Macht der Ideologie zum Vorschein bringen, folglich auch erläutern, wie man den Ideologien heute widerstehen kann und vor allem, warum dies getan werden sollte. Die letzteren Fragen sind ohne die Auffassung der Ideologie als Macht nicht zu beantworten. Aber indem diese als Macht verstanden wird, deren Ansprüchen, über die Realität zu verfügen, widerstanden werden soll, zeigt sich auch die Realität als Macht. Der ethische Sinn der Letzteren besteht darin, dass sie als Ruf wahrgenommen wird – der Aufruf, für die eigene Interpretation der Realität persönlich einzustehen, und zwar ohne Zuflucht in die paradoxe Moral der Verantwortungslosigkeit zu ergreifen, zu der uns Ideologien immer wieder verführen. Dieser ethische Sinn der Realität als Macht ist ihre ideologiekritische Richtschnur und weist uns gleichzeitig darauf hin, wie wir uns jenseits der Ideologien stellen könnten – durch eine Verantwortlichkeit, die keine Neutralität, noch weniger Anonymität duldet.

Im letzten Abschnitt des Kapitels wird die auf den ersten Blick spezielle Frage nach dem Verhältnis von Ideologie und Religion betrachtet bzw. die Möglichkeit einer ideologiefreien Haltung im Christentum untersucht. Obwohl das Christentum in der Geschichte, auch angesichts seiner konfessionellen Vielfältigkeit, mehrfach eine klare ideologische Tendenz zeigte, trägt es schon in seiner dogmatischen Grundlage, wie diese bei den großen ökumenischen Konzilien festgelegt wurde, manche Elemente in sich, die die vollständige Ideologisierung nicht zulassen. Diese werden an den Beispielen sowohl der alten dogmatischen Kontroversen als auch der neuesten Einigung über die Rechtfertigungslehre zwischen der katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche sowie mit Blick auf alltägliche Schwierigkeiten der christlichen Lebensführung analysiert. Die besondere Haltung dem eigenen Glauben gegenüber, die sie erforderlich machen, könnte paradigmatisch für jede nicht-ideologische Handhabung der Realität gelten.

Schließlich wird im **Kapitel 5 *Allmacht*** das theologische Konzept untersucht, das in der Geschichte des abendländischen Denkens eine enorme Rolle gespielt hat, heute aber unter Verdacht steht, ein leeres

und widersprüchliches zu sein: die Allmacht. Dabei wird zunächst auf die Paradoxien der Allmacht eingegangen, die allerdings lange bekannt waren, bevor man dieses Konzept verworfen hat. Das Problem der Allmacht wird im nächsten Schritt in seinem Verhältnis zu jenem der Freiheit erörtert und dafür argumentiert, dass zu einer vertrauten und heute nicht nur unter Philosophen, sondern ebenso unter den Neurophysiologen und Rechtswissenschaftlern geläufigen Alternative – entweder Freiheit als grundloses, spontanes Wählen zwischen vorgegebenen Möglichkeiten oder Freiheit als notwendiges Folgen der eigenen (vernünftigen) Natur – eine dritte Option denkbar ist: Die Freiheit als Weg, bei dem selbst der Zufall (dieser Rivale sowohl der Freiheit als auch der Allmacht Gottes) als Macht verstanden werden kann. Als Bewegung, die zur Offenheit der Weggabelung oder in die Sackgasse der Alternativlosigkeit führt, ist die Freiheit kein einmaliger Akt, sondern ein Befreiungsweg, bei dem ein Schritt auf dem anderen aufbaut. Dies wird anhand einiger literarischen Beispielen dargelegt und erläutert – Shakespeares Figur von Heinrich V. sowie ihrer Umdeutung bei Dostojewski und, ausführlicher, J.R.R. Tolkiens mythologischen Epos.

Der neu gewonnene Sinn der Freiheit ist allerdings nur mit Blick auf die Auffassung von Realität möglich, die anders ist als die Konzeption einer gegebenen ›Welt‹. Um uns diesem anderen Sinn der Realität zu nähern, werden wir den Sinn der Macht ebenfalls neu überdenken müssen. Bis jetzt war die Widerständigkeit und Nachgiebigkeit bzw. Stärke und Schwäche unsere Leitunterscheidung, die von der Immanenz-Hypothese herkam und die Machtphilosophie der Neuzeit und der Postmoderne beherrschte. Neben den vier uns bereits von Spinoza, Nietzsche, Foucault und Luhmann bekannten Aspekten der Macht (Nicht-Indifferenz, Asymmetrie, (Nicht-)Anonymität und Kontingenzen) wurden dabei noch zwei weitere semantische Schwerpunkte stillschweigend vorausgesetzt: die Macht als eine unterdrückende Dominanz (Nietzsche) und die Macht als knappes Gut, um das es zu kämpfen gilt (Luhmann). Auch der Sinn der Realität stand damit fest: Nicht nur tendierte die Realität, selbst bei den großen Philosophen der Macht, dazu, immer wieder als Gegebenheit, als das Fertig-Vorliegende, verstanden zu werden, sondern sie wurde auch als enger Kampfplatz gedeutet, auf dem nichts Neues entstehen kann (Nietzsche). Die theologische Sichtweise gibt uns eine andere Leitunterscheidung in die Hand: Der Immanenz kann die Transzendenz, der inneren Perspektive eine äußere entgegengesetzt werden. Dieser theologische Gedanke wird im Kapitel jedoch grundsätzlich revidiert und präzisiert. Anhand der Auseinander-

setzung mit den philosophischen Konzeptionen von Hans Jonas, Michail Bachtin und Emmanuel Lévinas wird sie als eine sinnbeladene Differenz zweier Sichtweisen umgedeutet, die in ihrer Qualität grundsätzlich unterschiedlich sind: der inneren ethischen Perspektive des Lebenden und Handelnden, in der allein Freiheit möglich zu sein scheint, steht die äußere ästhetische Perspektive entgegen, die das Leben vollendet, indem sie seinen Sinn festlegt. Die letztere Sichtweise ist die eines Künstlers in seinem Verhältnis zu der von ihm erfundenen Welt seines Kunstwerkes, aber auch die eines Menschen dem Leben eines anderen Menschen gegenüber und schließlich die Gottes gegenüber der von ihm erschaffenen und in sich scheinbar immanent geschlossenen Realität als Ganzer. Dennoch wird gerade im Christentum das Verhältnis Gottes zur ›Welt‹ grundsätzlich anders gedacht: In der Figur Christi werden beide Perspektiven – die innere und die äußere, die menschliche und die göttliche – für immer vereint, jedoch ohne zu verschmelzen, aber auch ohne getrennt werden zu können. Die Unterscheidung von ethischer und ästhetischer Lebensperspektive lässt uns somit im Christentum auch die Allmacht neu deuten – als nicht absolute, sondern vollkommene Macht, die nicht in Konkurrenz zu anderen Mächten steht und diese nicht bekämpft, sondern mit Möglichkeiten beschenkt und in diesem Sinne überbietet. Die neue Leitunterscheidung – die ethisch-ästhetische Differenz – führt darüber hinaus zum Sinn der Realität, als Offenheit, die nicht nur keine Gegebenheit ist, sondern auch einen jeden vorhandenen Sinn verändern kann, sowie zur Umdeutung der Zeit – als Zeit der Umkehrung vom gegebenen Sinn in den, der noch bevorsteht. Ein solches Umdenken der Realität macht die Konzeption der Allmacht nicht nur für die Theologie wiederum bedeutsam, sondern fordert auch ihre grundsätzliche Revision, die allerdings neue Möglichkeiten birgt, wie man die Stellung Gottes zur Realität, zum Zufall und zur Freiheit des Menschen heute verstehen kann.

